COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO

VOLUMEN I/2

Nombres y atributos de Dios

TOMÁS DE AQUINO

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

ISBN: 978-84-313-5547-0

Diseño y composición digital: Coffee Design (Dublín, Irlanda)

EUNSA Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España

Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54 - E-mail: info@eunsa.es

Índice

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A LAS SENTENCIASDE PEDRO LOMBARDO

I, 2: NOMBRES Y ATRIBUTOS DE DIOS

Edición preparada por Juan Cruz Cruz

Presentación

El primer volumen –ya editado–, de esta edición castellana de las *Sentencias* de Lombardo y del correspondiente *Comentario* de Santo Tomás incluía las dos primeras secciones (terminología que no es del Maestro) de la Primera Parte: *La unidad de Dios en sí mismo* (d1-8) y *La Trinidad de personas* (d9-d21). En este segundo volumen se incluyen las secciones tercera y cuarta de esa primera parte: *La Trinidad de personas* (d22-d34), y *Los atributos divinos como causa de las criaturas* (d35-d48). En la Presentación del primer volumen hice la advertencia de que para aligerar el texto, renunciaba a introducir notas explicativas o complementarias. Sólo de vez en vez se introduce entre corchetes […], y dentro del texto, una palabra latina o castellana, cuya presencia se justifica por sí misma.

También al comienzo de cada *distinción* he colocado un "esquema del argumento de Pedro Lombardo" para favorecer no propiamente la lectura del *Comentario* de Santo Tomás –que no lo necesita–, sino precisamente la del texto lombardiano de las *Sentencias*, frecuentemente complejo y retórico. Me he servido, para ello, de las incomparables síntesis realizadas por Juan de Santo Tomás al inicio de su *Cursus Theologicus* sobre cada una de las distinciones de las *Sentencias*.

Para la traducción de la obra de Lombardo he tenido presente el texto que figura con el título *Libri Sententiarum*, editado por el Colegio de San Buenaventura y revisado por Ignatius C. Brady (Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971-81).

La copia del texto lombardiano que utilizó Santo Tomás para realizar su *Comentario* posiblemente incluiría pequeñas interpolaciones, correcciones y abreviaciones, por lo que algunas de las frases de Lombardo que aparecen citadas en ese *Comentario* muestran leves variantes respecto al texto editado por el Colegio de San Buenaventura, aunque en ningún momento se apartan del contenido. Para el *Comentario* de Santo Tomás, junto a la loable edición de Parma (1856) y la de Vivès (1873), me he servido de la edición latina que Mandonnet hiciera de esta obra (P. Lethielleux, París, 1929), así como de la editada por los Dominicos de Bolonia (Edizioni Studio Domenicano, Bolonia, 2000).

ESQUEMA DEL LIBRO I DE PEDRO LOMBARDO

DIOS EN SÍ MISMO

Primera Parte: Unidad divina y Trinidad (d1 - d34)

Divisiones de la Teología (d1)

Sección Primera. La unidad de Dios en sí mismo.

1. La existencia [*an est*] del misterio de la Unidad y la Trinidad.

1. El misterio de la Trinidad según el testimonio de la Escritura (d2).

2. Razones respecto a la unidad y semejanzas respecto a la Trinidad (d3).

3. Dificultades acerca de algunas predicaciones de Dios en concreto (d4).

4. Sobre las predicaciones en abstracto (d5).

5. Acerca del modo de engendrar y producir (d6)

6. Sobre la comunicación o incomunicación de la potencia generativa (d7).

2. La esencia [*quid est*] de la unidad de Dios (d8).

Sección Segunda. La trinidad de personas y sus procesiones.

1. Distinción de personas (d9 - d18).

2. Igualdad de personas (d19 - d21).

Sección Tercera. Nombres que designan distinción de personas y unidad de esencia.

1. Los nombres en cuanto pertenecen a la unidad y a la pluralidad (d22).

2. El nombre especial de persona (d23)

3. Nombres que designan la pluralidad (d24).

4. Designación de pluralidad sin multiplicación de la sustancia (d25)

Sección Cuarta. Las propiedades de las personas.

1. Las propiedades personales de las personas (d26 - d27).

2. Las propiedades no personales de las personas (d28).

3. Las propiedades compartidas y la espiración activa (d29).

4. Los nombres que, con relación de tiempo, convienen a las personas (d30).

5. Las propiedades que, por apropiación, convienen a las personas (d31 - d32).

Sección Quinta. Las personas divinas comparadas entre sí (d33 - d34).

Segunda Parte: Atributos de Dios como causa de las criaturas (d35 - d48)

Sección Primera. La ciencia divina (d35 - d41)

1. La ciencia divina en sí misma.

1. La ciencia divina por orden a sus objetos (d35).

2. Los objetos mismos en cuanto están en la ciencia divina (d36).

3. El modo en que Dios está en las cosas: la inmensidad (d37).

4. La ciencia divina como causa de las cosas (d38 - d39).

2. La predestinación, como parte de la ciencia o providencia divina (d40 - d41)

Sección Segunda. La potencia divina (d42 - d44).

Sección Tercera. La voluntad y la bondad divinas.

1. Esencia y modos de la voluntad divina (d45).

2. Eficacia de la voluntad divina respecto a las criaturas (d46 - d47).

3. Conformidad de la voluntad humana con la divina (d48).

Siglas y abreviaturas utilizadas

1. Obras de las Sagradas Escrituras

Abd - Abdías

Ag - Ageo

Am - Amós

Ap - Apocalipsis

Bar - Baruc

Cant - Cantar

Col - Colosenses

Cor - Corintios

Crón - Crónicas

Dan - Daniel

Dt - Deuteronomio

Ecl - Eclesiastés

Eclo - Eclesiástico

Ef - Efesios

Esd - Esdras

Est - Ester

Ex - Éxodo

Ez - Ezequiel

Flm - Filemón

Flp - Filipenses

Gál - Gálatas

Gén - Génesis

Hab - Habacuc

Heb - Hebreos

He - Hechos

Is - Isaías

Job - Job

Jds - Judas

Jdt - Judit

Jer - Jeremías

Jl - Joél

1 Jn Carta 1 S Juan

Jn - Juan

Jon - Jonás

Jos - Josué

Jue - Jueces

Lam - Lamentaciones

Lc - Lucas

Lev - Levítico

Mac - Macabeos

Mal - Malaquías

Mc - Marcos

Miq - Miqueas

Mt - Mateo

Nah - Nahmún

Neh - Nehemías

Núm - Números

Os - Oseas

Pe - Pedro

Prov - Proverbios

Re - Reyes

Rom - Romanos

Rut - Rut

Sab - Sabiduría

Sal - Salmos

Sam - Samuel

Sant - Santiago

Sof - Sofonías

Tes - Tesalonicenses

Tim - Timoteo

Tit - Tito

Tob - Tobías

Zac - Zacarías

2. Fuentes propias de las *Sentencias* de Lombardo

Abelardo, Pedro:

Theologia 'Scholarium' - Theolog.

Theologia christiana - Theolog. chr.

Agustín, San:

Confessiones - Conf.

Contra Faustum Manichaeum - Contra Faust.

Contra Maximinum - Contra Max.

De civitate Dei - De civ. Dei

De doctrina christiana - De doct. christ.

De duabus animabus - De duab. anim.

De fide et symbolo - De f. et symb.

De Genesi ad litteram - De Gen. ad litt.

De libero arbitrio - De lib. arb.

De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus

Manichaeorum - De mor. Eccl.

De natura boni contra Manichaeos - De nat. Boni

De spiritu et littera - De spir.

De Trinitate De Trin.

De vera religione - De ver. rel.

Ennarrationes in Psalmos - Enn. in Psal.

Enchiridion. - Enchir.

Epistolae. - Epist.

In Ioannis Evangelium tractatus - In Ioan.

Liber de diversis quaestionibus LXXXIII - De div. quaest.

Retractationom - Retract.

Sermones ad populum - Serm.

Soliloquia - Solil.

Super I Epistolam Ioannis - Super I Ioan.

Atribuidas:

De fide ad Petrum (Fulgencio) - *De fide ad Pet.*

De spiritu et anima - De spir. et an.

Dialogus qq. 65 ad Orosium - Dialog.

Quaestiones Veteris et Novis Testamenti - Quaest.

Sermones: Sermo De fide; Sermo 233 - Serm. 233

Ambrosio, San:

De fide ad Gratianum (De Trinitate) - De fide

De Spiritu Sancto - De Spir.

Expositio in Lucam - In Luc.

Atribuida (Ambrosiaster):

Commentaria in 13 Epp. B. Pauli - In Rom.,In Cor.,In Gal.

Anselmo, San:

De conceptu virginali et originali peccato - De conc. virg.

Atanasio, San:

Symbolum Quicumque. - Symb.

Beda el Venerable:

Homiliae Evangelium Libri - II Hom.

Bernardo, San:

Sermones in Canticum - In Cant.

Boecio, Severino:

De Trinitate - De Trin.

Cirilo Alejandrino:

Epistola 17 (ad Nestor). - Epist.

Crisóstomo, Juan:

In Epistolam ad Hebreos. - In Ep. ad Heb.

Damasceno, Juan:

De fide orthodoxa - De fide

Dídimo Alejandrino:

De Spiritu Sancto - De Sp.

Liber In II In Ioannis - In II In Ioan.

Glossae in Scripturam:

Ad Hebraeos. - Ad Heb.

Ad Romanos. - Ad Rom.

Evangelium Matthaei - Ev. Matth.

Exodus. - Exod.

Isaias. - Isai.

Proverbia - Proverb.

Psalmi - Psal.

Gregorio, San:

Homiliae XL in Evangelia - Hom. Ev.

In Ezechielem homiliae. - In Ezech.

Moralium libri - Mor.

Hilario, San:

De synodo - De syn.

De Trinitate - De Trin.

Hugo de San Víctor:

De Sacramentis christianae fidei - De Sacram.

Isidoro, San:

Etymologiarum libri - Etym.

Sententiae - Sent.

Jerónimo, San:

Comm. in Ezechielem - In Ez.

Comm. in Epistolam ad Ephesios - In Eph.

In Ecclesiasten - In Eccen.

Atribuida:

Breviarum in Psalmos - In Ps.

Explanatio catholicae fidei ad Cyrillum - Explan.

Regulae definitionum contra haereticos prolatae (autor: Obispo Syagrius) - *Reg. def.*

Juan Mediocris (Obispo Napolitano):

Sermones XXXI - Serm,

Máximo:

Scholia in opera Dionysii; De divinis nominibus - In De div. nom.

Orígenes:

Apologia Pamphili - Apol.

In Ieremiam - In Ier.

Orosio:

Dialogus quaest. - *Dialog.*

Ricardo de San Víctor:

De Trinitate - De Trin.

Summa sententiarum - Sum. Sent.

3. Otras fuentes propias del *Comentario* de Santo Tomás

Agustín, San:

De bono coniugali - De bono con.

De decem chordis - De dec. chord.

De gratia Christi et de peccato originali - De gra. Chr.

De immortalitate animae De imm. an.

De utilitate credendi - De ut. cred.

Alberto, San:

Liber de quattuor coaevis. - De quat. co.

Ambrosio, San:

Hexameron. - Hexam.

Anselmo, San:

Cur Deus homo - Cur Deus

De processione S. Spiritus. - De proc.

De similitudinibus (revera Eadmerus) - De simil.

Dialogus de veritate - De ver.

Monologion. - Monol.

Proslogion. - Prosl.

Aristóteles (el Filósofo):

Analytica Posteriora - Anal. Post.

De anima - De an.

De caelo et mundo - De cael.

De generatione animalium - De gen. an.

De generatione et corruptione - De gen.

De sensu et sensato - De sen.

De sophisticis elenchis. - De soph.

Ethica Nicomachea - Eth.

Metaphysica. - Metaphys.

Perihermeneias - Perih.

Physica. - Phys.

Poetica. - Poet.

Praedicamenta - Praed.

Topica - Top.

Atribuida:

Liber de Causis - *De causis*

Auxerre (Altisiodorense), Guillermo de:

Summa. - Sum.

Averroes (el Comentador):

In libros De anima - In de an.

In libros Metaphysicorum - In Metaphys.

In libros Physicorum - In Phys.

Avicena:

De anima (o VI Naturalium). - De an. / Natur.

De intelligentiis - De intelig.

Logica - Log.

Philosophia prima (o Metaphysica) - Metaphys.

Bernardo, San:

De diligendo Deo - De dilig.

De gradibus humilitatis. - De grad.

De praecepto et dispensatione - De praec.

Boecio, Severino:

De philosophiae consolatione - De consol.

De persona et duabus naturis. - De person.

In Porphyrium - In Porph.

Quomodo substantiae (cit. tit. *De div. nom.*) - *De div. nom.*

De hebdomadibus - *De hebd.*

Catón:

De moribus - De mor.

Cicerón, Marco Tulio:

De officiis - De off.

Dionisio Areopagita:

De caelesti hierarchia - De cael. hier.

De divinis nominibus - De div. nom.

De mystica theologia - De myst. Theo.

Epistolae. - Epist.

Ad Caium - Ad Caium

Ad Titum - Ad Titum

Maimónides:

Doctor perplexorum - Perplex.

Platón: *Leges II Leg.*

Parmenides. - Parm.

De anima mundi - De anim.

Porfirio:

Isagoge (o *De praedicabilibus*) *Isag. - De praed.*

Prisciano:

Grammatica - Gramm.

Rabano Mauro:

Ennarratione in Ep. Pauli - Ennar.

Distinción 22

NOMBRES QUE SE APLICAN A DIOS POR SU UNIDAD Y TRINIDAD

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Distinción de seis nombres acerca de Dios.*

a) Tres nombres se toman de San Ambrosio:

1. Nombres que pertenecen a las propiedades de las Personas, como generación, Hijo, Verbo y similares.
2. Nombres que convienen a la unidad de la esencia, como sabiduría, verdad, virtud, etc.
3. Nombres que se aplican de modo traslaticio, como esplendor, espejo, carácter, etc.

b) Otros tres nombres añade el Maestro:

4. Unos convienen a Dios en el tiempo, y se dicen por relación a la criatura; o se dicen de todas las Personas, como Señor, creador, etc.; o se dicen de algunas Personas, como donado, enviado, etc.
5. Otros nombres se dicen colectivamente de las Personas, no en particular de una, como Trinidad.
6. Otros nombres se dicen en el tiempo de Dios, pero no relativamente, como ser encarnado, humanado, etc.

2. *Unos nombres convienen a las Personas; otros a la sustancia.*

a) Los nombres que pertenecen a las Personas singulares se dicen de modo *relativo*, como Padre, Hijo, etc.

b) Los nombres que significan la unidad de la esencia se dicen de modo *absoluto* y sustancial, y se dicen de todos de manera común.

1. Los nombres que se afirman de modo *relativo*, se dicen así por la manera de significar.
2. Los nombres que se dicen de modo *sustancial o absoluto* no se multiplican, sino que se dicen de manera singular.

- Luego las tres Personas no se llaman tres dioses, sino un Dios; no tres seres omnipotentes o grandes, sino un solo omnipotente y grande.
- De igual manera, no hay tres grandezas o esencias, pues la grandeza no es nada más que la esencia; pero ésta no es grande por participación, sino de modo sustancial, y así no se llaman tres grandes; y lo mismo debe decirse de la eternidad, de la bondad, etc.

Texto de Pedro Lombardo

La diferencia de los nombres que empleamos al hablar de Dios. Después de lo expuesto, es evidente que debemos tratar de la diversidad de los nombres que usamos cuando hablamos de la inefable Unidad y Trinidad. Después hay que mostrar los modos con los que se predica algo de ella.

"Así pues, mantengamos principalmente que hay ciertos nombres que pertenecen distintamente a cada una de las personas –como dice San Agustín en el libro VIII *De Trinitate* (mejor, en V, 8-16)–, los cuales son propios de cada una de las personas. En cambio, hay otros que son significantes de la unidad de la esencia; estos nombres son propios de cada persona particularmente y de todas en común. Finalmente hay otros que se aplican metafóricamente y por semejanza a Dios". De ahí que San Ambrosio, en el libro II *De Trinitate* (*De fide*, prólogo, 2) diga: "Para que la fe resplandezca más puramente, parece que hay que hacer una distinción tripartita. En efecto, hay unos nombres que muestran evidentemente la propiedad «y la persona» de la deidad; hay otros que expresan la diáfana verdad de la majestad divina. Por otra parte, hay otros que son aplicados a Dios metafóricamente y por semejanza. Así pues, los indicadores de la propiedad son: generación, Hijo, Verbo y semejantes. Por otro lado, los indicadores de la unidad eterna son: sabiduría, virtud, verdad y semejantes. Finalmente, los nombres que indican semejanza, son: esplendor, carácter, espejo y semejantes".

A lo expuesto, añade que hay algunos nombres que convienen a Dios en el tiempo y son relativos.– Ha de añadirse a esto que hay también ciertos nombres –como dice San Agustín en el libro V *De Trinitate* (16, 17)– que convienen a Dios en el tiempo y se dice que son relativos respecto a la criatura; algunos de ellos se aplican a todas las personas, como señor, creador, refugio; en cambio, hay otros que no se aplican a todas, como donado, dado, enviado.

Aplica a Dios el nombre de Trinidad.– Además hay un nombre que no se aplica a ninguna persona por separado, sino que se aplica a todas a la vez: es el nombre de Trinidad; este nombre no se predica según la sustancia, sino que designa la pluralidad de personas, como si fuera colectivo.

Otros nombres que convienen a Dios temporalmente y no son relativos.– Hay también otros nombres que convienen a Dios en el tiempo, y no son relativos, como encarnado, humanado y semejantes. He aquí que hemos señalado seis nombres diferentes de los que nos servimos al hablar de Dios. Vamos a tratar de cada uno de ellos.

Los nombres que pertenecen a cada una de las personas son propiamente relativos; en cambio, los que significan la unidad de la esencia son denominados de modo absoluto y son aplicados en común a todas y cada una de las personas y, en su conjunto, son tomados singularmente, no pluralmente.– Hay que saber, por consiguiente, que los nombres que propiamente pertenecen a cada una de las personas

son recíprocamente relativos, como Padre e Hijo y Espíritu Santo, don de aquellos dos. En cambio, los nombres que significan la unidad de la esencia, se denominan de modo absoluto, y los que se denominan de modo absoluto se dicen ciertamente según la sustancia y se aplican a todas las personas en común y a cada una en particular; y en su conjunto, son tomados singularmente, no pluralmente, como Dios, bueno, potente, grande y semejantes. Por otro lado, los nombres que son relativos no se dicen de modo sustancial.

De ahí que San Agustín en el libro V *De Trinitate* (8, 9) se expresa en estos términos: "Todo lo que se dice de modo absoluto, indica sustancialmente la sublimidad excelsa y divina; en cambio, lo que se dice como relación, no se dice de modo sustancial, sino relativo. La fuerza de la misma sustancia en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo es tan grande que todo lo que se predica de cada uno de ellos respecto a sí mismos, se toma, en su conjunto, no pluralmente, sino singularmente. En efecto, decimos: el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios; y nadie duda que esto se dice según la sustancia. Sin embargo, no decimos que esta Trinidad son tres dioses, sino un solo Dios. Del mismo modo se dice que el Padre es grande, el Hijo es grande y el Espíritu Santo es grande, pero no son tres grandes, sino un solo grande. Así también el Padre es omnipotente, el Hijo es omnipotente y el Espíritu Santo es omnipotente; sin embargo no son tres omnipotentes, sino un solo omnipotente. Por consiguiente, todo lo que se atribuye de modo absoluto, no sólo se predica de cada una de las personas, sino también se predica simultáneamente de la Trinidad, pero no se predica pluralmente, sino singularmente. Y dado que Dios no tiene, de un lado, ser, y de otro lado, ser grande, sino que se identifican en Él el ser y el ser grande, precisamente por eso, de la misma manera que no decimos que son tres esencias, así tampoco decimos que son tres grandezas, sino una sola esencia y una sola grandeza".

Dios es grande con esa grandeza que es Él mismo; lo mismo cabe decir de la bondad y de todas las cosas que se dicen según la sustancia.– "Pues Dios no es grande con la grandeza que no es Él mismo, como si fuera partícipe de ella; pues, de otro modo, la grandeza sería mayor que Dios. Ahora bien, no existe algo mayor que Dios. Por lo tanto, es grande con la grandeza con la que es Él mismo. Y, por esto, no decimos que son tres grandezas, sino una sola grandeza; ni decimos que son tres grandes, sino un solo grande, porque Dios es grande no por participación de la grandeza, sino que es grande por sí mismo que es grande, ya que Él es su grandeza. Así también hay que decirlo de la bondad, eternidad y omnipotencia de Dios; y ha de decirse absolutamente de todas las cosas que pueden pronunciarse sustancialmente de Dios; y éstas se predican según la sustancia, no metafóricamente y por semejanza, sino de modo propio; si es que puede decirse algo de Él con propiedad por boca de hombre" (San Agustín, *De Trin.*, V, 10, 11).

He aquí que San Agustín enseñó claramente que los nombres que significan la unidad de la majestad divina, no sólo se dicen según la sustancia, esto es sin relación, sino

también se predican en común de todas las personas y por separado de cada una de ellas; y en su conjunto, no son tomados pluralmente, sino singularmente. Ahora bien, los nombres que pertenecen propiamente a cada una de las personas se dicen relativamente, no sustancialmente. "En efecto, lo que es propio de cada persona en la Trinidad –como afirma San Agustín en el mismo texto (*ibid*., 11, 12)–, de ningún modo se dice según la sustancia, sino que dice relación recíproca a otra persona o a las criaturas. Por eso, es evidente que lo propio de cada persona se dice de modo relativo, no sustancial".

División del texto de Pedro Lombardo

El maestro, después de haber tratado de las cosas pertinentes a la unidad de la esencia y a la Trinidad de personas, aquí trata de los *nombres* con los que se designa la unidad de la esencia y la pluralidad de personas. Se divide en dos partes: en la primera, establece la división de los nombres divinos, para mostrar qué se predica de las divinas personas pluralmente y qué se predica singularmente; en la segunda parte, muestra cómo se toma la unidad y la pluralidad en las personas divinas, en la distinción 24, donde dice: "Aquí es necesario que indague con diligencia". Subdivide la primera parte en dos: en la primera, establece la distinción universal de los nombres divinos; en la segunda, trata de un nombre que presenta una dificultad especial, a saber, el nombre de *persona*, que parece no seguir la naturaleza de los demás, en la distinción 23, donde dice: "A lo ya expuesto hay que añadir".

Subdivide de nuevo la primera parte en dos: en la primera, muestra la diversidad de los nombres divinos; en la segunda, establece ciertas reglas de las que puede deducirse cómo se predica cada una de las cosas; dice: "Hay que saber, por consiguiente, que los nombres que propiamente pertenecen a cada una de las personas son recíprocamente relativos". Subdivide una vez más la primera parte en dos: en la primera establece una triple distinción de los nombres divinos, según San Ambrosio y San Agustín; en la segunda, añade otros modos de los nombres divinos y saca la conclusión de que hay seis diferencias en los nombres que se dicen de Dios; dice: "Ha de añadirse a esto que hay también ciertos nombres […] que convienen a Dios en el tiempo".

Cuestión única

En esta cuestión se examinan cuatro puntos: 1. Si Dios es nombrable. 2. Si hay algún nombre que le convenga propiamente, o todos sus nombres son dichos en sentido traslaticio. 3. Si ha de ser nombrado con un solo nombre, o con varios, o incluso con todos. 4. Se examina la multiplicación de los nombres divinos, establecidos en el texto.

Artículo 1: Si Dios es nombrable
(I q13 a1)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no es nombrable, porque Dionisio, al hablar de Dios (*De div. nom.*, 1) dice: "Es universalmente incomprensible a todos, no hay percepción de Él, ni imagen, ni opinión, ni nombre, ni discurso, ni tacto, ni conocimiento". También parece que es innombrable, porque el Filósofo en el *Liber de causis* (prop. 6), dice: "La Causa primera es superior a toda descripción, y la lengua fracasa al describirla".

2. Todo nombre es signo de una forma existente en el alma, según el Filósofo (*Perih.*, prol.). Ahora bien –como dice San Agustín–, Dios, que escapa a toda forma, no parece ser accesible al entendimiento. Luego parece no poder ser nombrado con nombre alguno.

3. Si se nombra, entonces se denomina o con un nombre, o con un pronombre, o con un verbo, o con un participio. No puede nombrarse con un nombre, ya que todo nombre significa sustancia con cualidad; ahora bien, en Dios no hay composición de sustancia y cualidad; no puede nombrarse con un verbo ni con un participio, que cosignifican tiempo, y el tiempo está alejado de Dios; ni con un pronombre, puesto que la significación del pronombre viene determinada por demostración o relación; pero la demostración se hace mediante los accidentes, que no existen en Dios, y la relación es referencia o recuerdo de una cosa dicha antes; de este modo no puede Dios ser significado por una relación, a no ser que se presuponga o se nombre previamente algún otro nombre. Luego parece que no pueda ser nombrado de ningún modo.

EN CONTRA, se dice en el *Salmo,* 67, 5: "Él tiene el nombre de Señor", y en *Éxodo*, 3: "Si han intentado averiguar mi nombre", etc.

Además, todo lo que es conocido puede también significarse con la palabra oral. Es así que nosotros conocemos a Dios de algún modo, bien sea por la fe, bien mediante un conocimiento natural. Luego podemos nombrarlo.

SOLUCIÓN

Como las palabras orales son signos de lo entendido –según el Filósofo en el texto citado antes–, el juicio del conocimiento de la realidad y el juicio de su denominación es el mismo. Por lo tanto, de la misma manera que conocemos a Dios imperfectamente, así también lo nombramos imperfectamente, como balbuciendo, en expresión de San Gregorio (*Mor.*, X, 4 y 5). Él solo se comprende a sí mismo y, por ello, Él solo se ha dado nombre perfectamente –por decirlo de alguna manera– generando el Verbo que es igual a sí mismo.

RESPUESTAS

1. Todos los argumentos de autoridad que afirman que Dios es innombrable,

pretenden decir que ningún nombre expresa de modo perfecto a Dios mismo; y esto está significado en las palabras del Filósofo, quien, en el *Liber de causis* (prop. 6), dice: "La lengua falla al describirlo"; y en otro pasaje (prop. 22) dice: "La causa primera es superior a toda descripción y está por encima de todo lo que es nombrado".

2. Si San Agustín habla de la forma corporal, es evidente que Dios no tiene forma corporal; aunque no es necesario que lo nombrable tenga forma corporal. Ahora bien, si habla de la forma de modo absoluto, entonces se dice que Dios escapa a toda forma: no porque Él mismo, en sí, no sea verdaderamente forma –pues es acto puro y simple y forma primera, según Boecio (*De Trin.,* 3)–, sino porque sea cual fuere la forma que nuestro entendimiento conciba, Dios escapa de ella por su eminencia. En efecto, si nuestro entendimiento aprehende la sabiduría, Dios mismo, en su sabiduría, sobrepasa toda sabiduría conocida por nosotros. Por ello, San Agustín concluye que no es accesible a nuestro entendimiento, de manera que éste no puede aproximarse a Él comprendiéndolo perfectamente. Es ésta la razón por la que Dionisio (*De cael. hier.,* 2) también dice que todo lo que afirmamos de Él, puede igualmente negarse: ya que no le conviene en la medida en que nosotros lo conocemos y lo significamos con un nombre, sino que le conviene de modo más excelente.

3. Dios puede ser significado con un nombre, con un pronombre, con un verbo y con un participio. En efecto, cuando se dice que el nombre significa sustancia con cualidad, no se entiende propiamente cualidad y sustancia tal como toma el lógico esos términos cuando distingue los predicamentos. Ahora bien, el gramático toma la sustancia en cuanto al modo de significar; y semejantemente toma la cualidad: y, por esto, porque lo que se significa mediante el nombre es significado como algo subsistente –en la medida en que pueda predicarse algo de ello, aunque realmente no sea subsistente, como la blancura–, así expresa lo que significa sustancia, a diferencia del verbo, que no significa al modo de algo subsistente. Y dado que, en cualquier nombre, debe considerarse aquello por lo que el nombre es impuesto, que es como principio de conocimiento, por ello, respecto a eso tiene el modo de la cualidad, en la medida en que la cualidad o la forma es principio de conocimiento de la realidad. De ahí que, según el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 19), la forma sustancial se dice cualidad de un solo modo. Y en cuanto a la significación del nombre, no importa si el principio del conocimiento se identifica realmente con lo que es significado por el nombre, como sucede en los abstractos, o es diverso, como sucede en el nombre "hombre". Y dado que Dios es conocido por sí mismo, puede ser significado precisamente por el nombre que tenga la cualidad en cuanto a la razón por la que el nombre es impuesto, y que tenga la sustancia en cuanto a aquello a lo que se impone.

De modo semejante ha de decirse del pronombre: que Dios puede ser significado también por un pronombre, como se dice en *Éxodo,* 3, 14: "Yo soy el que soy". Y aunque no pueda demostrarse sensiblemente, puede demostrarse inteligiblemente, en cuanto a lo que el entendimiento puede aprehender de Él. Puede también ser significado por un pronombre relativo, al establecerse que Él es significado por un nombre que

puede llevar consigo el relativo. También, y de modo similar, puede ser significado por un verbo o participio, como cuando se dice que es inteligente, o potente, o cosas semejantes. Y, sin embargo, los verbos y los participios aplicados a Él no significan algo temporal en él. Bien es verdad que respecto al modo de significar con el que significan el tiempo, tanto verbos como participios son defectuosos para representarlo.

Artículo 2: Si es posible que se predique propiamente de Dios algún nombre (I q13 a3)

OBJECIONES

1. Parece que ningún nombre puede propiamente decirse de Dios. En efecto, nada se dice propiamente de algo, si se niega con más verdad que se afirma. Ahora bien, según Dionisio (*De cael. hier.*, 2): todos los nombres que se dicen de Dios, con más verdad se niegan de Él que se afirman; de ahí que diga que, en las cosas divinas, las negaciones son verdaderamente afirmaciones no consolidadas. Luego etc.

2. No podemos nombrar a Dios, a no ser en cuanto lo conocemos. Es así que sólo lo conocemos por sus efectos, bien sea por vía de causalidad, o por vía de negación, o por vía de eminencia. Luego sólo podemos nombrarlo partiendo de las criaturas; ahora bien, siempre que el nombre de una criatura se predica de Dios, sólo es verdadera predicación si se considera metafóricamente, o en sentido traslaticio, como cuando se dice que Dios es león, o que Dios es roca. Luego parece que ningún nombre se predica propiamente de Dios, sino metafóricamente.

3. La sabiduría creada o el ser creado se diferencia de Dios más de lo que el florecimiento de un prado difiere de la sonrisa del hombre. Es así que, en razón de esta diversidad, sólo se dice metafóricamente que el prado ríe. Luego parece que no es posible llamar a Dios sabio o cualquier otro nombre, si no es metafóricamente.

4. Siempre que un nombre implica una condición corporal que repugna a la dignidad de Dios, y es predicado de Dios, sólo puede predicarse metafóricamente; y por la misma razón, siempre que conlleve una condición no conveniente a Dios, no podrá decirse propiamente de Dios. Ahora bien, todo nombre, impuesto por nosotros, implica una condición que es incompatible con la dignidad divina, como es evidente en los verbos que cosignifican tiempo y en los nombres que, o se dicen en abstracto –como ciencia y humanidad, los cuales significan algo imperfecto y no subsistente en sí mismo–, o concreto –que llevan consigo composición–, pero ninguna de estas alternativas conviene a Dios. Luego parece que nada se dice con propiedad de Dios.

EN CONTRA, todo lo que se dice de algunas cosas según un antes y un después, conviene más propiamente a aquello de lo que se dice antes: como ente conviene a la sustancia antes que al accidente. Ahora bien, hay algunos nombres que se predican de Dios antes que de las criaturas, como paternidad; así se dice en *Efesios,* 3, 15: "y de este Padre recibe nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra": y, por la misma razón, la bondad, etc. Luego es evidente que los nombres de este género son predicados de Dios más propiamente que de las criaturas.

Además, esto aparece en Dionisio (*De div. nom.*, 1), que distingue los nombres simbólicos –esto es, los llamados metafóricos–, de los demás nombres divinos. De este

modo, parece que no todos los nombres son dichos de modo traslaticio –cosa que también aparece en la división que hacen San Agustín y San Ambrosio en el texto–.

SOLUCIÓN

Aunque toda la perfección que hay en las criaturas desciende ejemplarmente de Dios, como de un principio que tiene previamente en sí de modo unitario las perfecciones de todas las cosas, sin embargo, no hay posibilidad de que criatura alguna reciba la perfección según el modo en el que ésta se halla en Dios. Por lo tanto, según el modo de recibir, se aleja de la representación perfecta del ejemplar. Y, por esto, también hay en las criaturas un cierto grado, en cuanto que algunas consiguen más perfecciones, y perfecciones más nobles que otras criaturas, y participan más plenamente de Dios. Por esto, en los nombres hay que considerar dos cosas: la realidad significada y el modo de significarla.

Así pues, ha de considerarse que, al imponer los nombres nosotros –que sólo conocemos a Dios basándonos en las criaturas–, esos nombres siempre se alejan de la representación divina en cuanto al modo de significar; puesto que significan las perfecciones divinas según el modo de ser participadas en las criaturas. Pero, si consideramos la realidad significada en el nombre –la cual es aquello por cuya significación se impone el nombre–, encontramos que algunos nombres han sido impuestos para significar principalmente la perfección misma derivada ejemplarmente de Dios de manera absoluta, sin hacer distinción de modo alguno en su significación; y que otras han sido impuestas para significar la perfección recibida según un modo concreto de participación; por ejemplo, todo conocimiento deriva ejemplarmente del conocimiento divino, y toda ciencia deriva de la ciencia divina. Así pues, el nombre "sensación" ha sido impuesto para significar el conocimiento según el modo en el que se recibe materialmente, conforme a la facultad que está unida al órgano. Sin embargo, el nombre "conocimiento" no significa, según su significación principal, un modo de participar.

Por lo tanto, hay que decir que todos los nombres que son impuestos para significar una perfección absolutamente, se predican de Dios y, prioritariamente, están en Él en cuanto a la realidad significada, aunque no lo estén en cuanto al modo de significar: como sabiduría, bondad, esencia y todos los nombres de este género; y son éstas las cosas para las que, según San Anselmo (*Monol.*, 14), ser es mejor que no-ser. Ahora bien, los nombres que son impuestos para significar una perfección, derivada ejemplarmente de Dios, de manera que incluyan en su significación un modo imperfecto de participación, de ninguna manera se predican de Dios propiamente; sin embargo, en razón de aquella perfección, pueden decirse de Dios metafóricamente: como sentir, ver y semejantes. Y, de modo similar, hay que decir lo mismo de todas las demás formas corporales, como piedra, león y semejantes: pues todos los nombres son impuestos para significar formas corporales según el modo determinado de participar el ser, o el vivir, o alguna de las perfecciones divinas.

RESPUESTAS

1. Al haber en el nombre dos aspectos, el modo de significar y la realidad misma significada, siempre es posible alejar de Dios el nombre según uno de los dos aspectos, o según los dos. Pero no es posible que el nombre sea predicado de Dios, a no ser según uno de esos dos aspectos. Ahora bien, para la verdad y la propiedad de la afirmación se requiere que sea afirmado el todo, y en cambio, para la propiedad de la negación es suficiente que uno de los dos aspectos falte. Por ello Dionisio (*De cael. hier.*, 2) dice que las negaciones son absolutamente verdaderas, pero las afirmaciones sólo lo son relativamente: ya que lo son en cuanto a lo significado solamente, y no en cuanto al modo de significar.

2. Aunque nombremos a Dios sólo partiendo de las criaturas, sin embargo, no siempre lo nombramos según la perfección que es propia de la criatura, y según el modo propio con el que la criatura participa la perfección; sino que también podemos imponer un nombre a la misma perfección de manera absoluta, sin discernir modos de significar en el propio significado, el cual es como el objeto del entendimiento. No obstante, en esta cosignificación, hay necesidad siempre de tomar el modo de la criatura por parte del propio entendimiento, el cual es apto naturalmente para recibir de las cosas sensibles el modo conveniente de conocer. Por eso, estos nombres se predican de Dios con toda propiedad, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

3. La sabiduría creada se diferencia de la sabiduría increada más que la floración del prado respecto a la sonrisa del hombre, en cuanto al ser que consiste en el modo de tener. Pero, en cuanto a la razón por la que se impone el nombre, están más de acuerdo la sabiduría creada y la increada, porque aquella razón es la misma según la analogía, existiendo primariamente en Dios y secundariamente en las criaturas. Y según tal razón significada en el nombre, hay que considerar mejor la verdad y la propiedad de la locución que el modo de significar, el cual es dado para que verdad y propiedad sean consecuentemente conocidas a través del nombre.

4. Siempre que el significado principal implica una condición corporal, el nombre sólo puede decirse de Dios metafóricamente. Pero el hecho de que el modo de significar implique una imperfección que no conviene a Dios, no determina que la predicación sea falsa o impropia, sino imperfecta. Precisamente por eso se ha afirmado que ningún nombre representa perfectamente a Dios.

Artículo 3: Si Dios tiene sólo un nombre

OBJECIONES

1. Parece que Dios tiene un solo nombre. En efecto, el nombre debe corresponder a la realidad significada mediante el propio nombre, puesto que, como dice San Hilario (*De Trin.*, IV, § 14), el hablar ha de estar sometido a la realidad. Es así que en Dios hay la unidad suma sin diversidad alguna. Luego solamente es nombrado con un nombre solo.

2. En Dios sólo hay un doble modo de predicar: sustancialmente o relativamente. Es así que los nombres no pueden ser diversificados a no ser o en cuanto a lo que se significa, o en cuanto al modo de significar. Luego parece que o debe haber un solo nombre, debido a la unidad de la realidad, o como mucho dos nombres, debido a los dos modos de predicar.

3. Si dijeras que hay pluralidad de nombres divinos, en cuanto que es nombrado partiendo de la diversidad de las criaturas, sucede lo contrario: Dios mismo es principio del que procede toda criatura de modo efectivo y ejemplar. Por consiguiente, si los nombres divinos se multiplican de acuerdo con la diversidad de las criaturas, entonces los nombres de todas las criaturas podrían decirse de Él, lo que es falso. Luego parece que la diversidad de los nombres divinos no viene de las criaturas.

4. Si dijeras que los nombres se multiplican sólo según la razón, sucede lo contrario: la diversidad de razón es una diversidad según el entendimiento. Ahora bien, si no subsiste algo diverso en la realidad, la diversidad del entendimiento que impone los nombres solamente causa la multitud de los nombres en cuanto son multiplicados como nombres sinónimos. Luego, de acuerdo con esa afirmación, todos los nombres divinos son sinónimos –cosa que el Comentador niega expresamente en XI *In Metaphysicorum* (texto 39), al afirmar que estos nombres "viviente" y "vida" no se diferencian en Dios como nombres sinónimos, y mucho menos se diferencian como sinónimos "viviente" y "sabio"–; de este modo parece que los nombres divinos no se diferencian según la acepción del entendimiento meramente significante; y así, sucede lo mismo que antes.

EN CONTRA, sucede que en la Escritura se encuentran muchos nombres divinos que se dicen de Él.

Además, ningún nombre es suficiente para expresar la perfección divina. Ahora bien, se nos da a conocer una perfección mediante un nombre que no es dado por medio de otro. Luego es evidente que para conocer más una perfección divina la hemos de conocer mediante varios nombres.

SOLUCIÓN

La multiplicidad de los nombres puede suceder de dos modos: o por parte del entendimiento o por parte de la realidad.

Por parte del entendimiento, porque al expresar el entendimiento los nombres, ocurre

que una e idéntica cosa se significa con diversos nombres, en cuanto que puede ser recibida de diversos modos en el entendimiento. De ahí que es posible nombrar a Dios, bien según lo que Él es en sí, bien en cuanto que se relaciona con las criaturas. Esta última denominación puede hacerse de dos maneras: una, por negaciones, con las que se alejan de Dios las condiciones de las criaturas; y de ahí vienen los nombres negativos que se hacen múltiples por las condiciones de las criaturas –condiciones que se niegan de Dios–, y principalmente las condiciones que acompañan universalmente a toda criatura, como inmenso, increado, etc.; otra manera, por la relación de Dios a la criatura: sin embargo, esta relación no está realmente en Dios, sino en la criatura; y de esa relación sobrevienen los nombres divinos que implican una referencia a la criatura, como señor, rey y semejantes.

Asimismo, la multiplicidad de los nombres puede suceder por parte de la realidad, en cuanto que los nombres significan la realidad; de ahí vienen los nombres que expresan lo que hay en Dios. Ahora bien, en Dios no es posible encontrar una distinción real, a no ser de personas, que son tres realidades; y de donde se deriva la multiplicidad de nombres personales que significan las tres realidades. Pero, además de esto, también es posible encontrar en Dios distinción de razones, que real y verdaderamente están en Él, como la razón de sabiduría, la de bondad y semejantes, las cuales, sin duda, todas son realmente una cosa, y se diferencian por el entendimiento; distinción que es salvada de modo propio y verdadero, como cuando decimos que Dios es verdaderamente sabio y bueno, y lo es no sólo en el entendimiento del que razona. De aquí vienen los diversos nombres de los atributos; los cuales, aunque todos signifiquen una realidad, sin embargo, no la significan según una sola razón; y, por ello, no son sinónimos.

RESPUESTAS

1. Con esto que acabamos de expresar, queda clara la respuesta a la primera objeción: porque, aunque exista la unidad en la realidad esencial, sin embargo, hay pluralidad en la realidad personal y en las razones con las que puede ser significada una esencia, y también en la diversa acepción del entendimiento. Ahora bien, según todas estas cosas, todos los nombres divinos se multiplican.

2. La división de lo análogo, equívoco y unívoco es de modo diverso. En efecto, lo equívoco se divide según las cosas significadas; el unívoco según las diferencias; sin embargo, lo análogo se divide según los modos diversos. De ahí que, como el ente se predica análogamente de los diez géneros, se divide en ellos según diversos modos. Por consiguiente, a cada género se le debe el propio modo de predicación. Ahora bien, dado que en Dios sólo se salvan dos géneros en cuanto a la razón común de género, a saber, la sustancia y la relación; por ello, hay dos modos de predicar respecto a Dios. Por otro lado, todo género se divide unívocamente en las especies contenidas en el género y, por ello, a las especies no se les debe un modo propio de predicación. Por esto precisamente, aunque algunas cosas contenidas en el predicamento de la cualidad se prediquen de Dios según la razón de especie, sin embargo, no presentan un nuevo modo de predicación,

aunque ofrezcan una nueva razón de significación. Por otro lado, aunque en Dios sólo haya dos modos de predicación, sin embargo, hay varias o muchas razones de significación, según las cuales pueden multiplicarse los nombres divinos.

3. Como se hace evidente en el cuerpo del artículo, algunos nombres se predican de Dios con toda propiedad; y estos, en cuanto a sus significados, están antes o primero en Dios que en las criaturas: como la bondad, la sabiduría y semejantes; y la diversidad de estos nombres no se toma en relación a las criaturas, aún más, mejor a la inversa. Dado que, por el hecho de que en Dios la razón de sabiduría y de bondad se diferencian, ocurre que se diversifican en las criaturas la bondad y la sabiduría, no sólo racionalmente, sino también realmente. Pero es verdad que la diversidad de esos nombres, en la medida en que se predican de Dios, se nos da a conocer por la diversidad de ellos en las criaturas.

Por otra parte, algunos nombres se predican de Él mismo de modo traslaticio; estos se multiplican según las diversas criaturas, cuyos nombres son transferidos a Dios. Pero no hay necesidad de que se le signifique con todos los nombres de las criaturas. En efecto, hay algunos que conllevan deformidad y defecto, pero Dios no es autor de eso, y sobre todo si se trata de un defecto de culpa. Por lo tanto, no podemos llamar a Dios pecador o diablo, que es nombre de naturaleza depravada, aunque de modo traslaticio sea llamado león, cordero, o incluso airado.

4. Los nombres de los atributos difieren según la razón inteligible: pero no sólo según la inteligibilidad que está en el que razona, sino según la que está en la realidad misma, en la propiedad y la verdad de esa realidad. Y esto es evidente así: todos estos nombres se dicen de Dios y de las criaturas no equívocamente, sino análogamente según una sola razón. Por lo tanto, como en la criatura la razón de sabiduría no es la razón de bondad, es necesario que esto sea también verdad en Dios. Pero la diferencia estriba en esto: en Dios se identifican realmente las dos razones, en cambio, en las criaturas se diferencian realmente, y no sólo se diferencian según la razón; cómo es posible que esto sea así se ha explicado antes, en la respuesta a la tercera objeción del artículo precedente.

Artículo 4: Si la división de los nombres de Dios, establecida por San Ambrosio, es insuficiente

OBJECIONES

1. Parece que la división de San Ambrosio (contenida en el texto del Maestro) es insuficiente. En efecto, Trinidad y persona son unos nombres divinos que ni pertenecen a la unidad de la majestad, ni convienen propiamente a una persona; ni siquiera son dichos de Dios de modo traslaticio. Luego etc.

2. Hay algunos nombres que se predican de Dios negativamente, como increado, inmenso, etc. Ahora bien, al no predicar nada de Dios, no corresponden ni a la propiedad de las personas, ni a la majestad de la Deidad. Es claro también que no se predican de modo traslaticio, ya que no convienen a las criaturas, de modo que sean transferidos de éstas a la predicación divina. Luego parece que la división es insuficiente.

3. Es claro que la majestad de la Deidad y la propiedad personal son eternas. Es así que algunos nombres se predican de Dios temporalmente, como "señor" y semejantes. Luego parece que no pertenecen ni a la majestad de la Deidad, ni a la propiedad personal. También consta que no se predican de modo traslaticio. Así pues, parece que no están contenidos en la división de San Ambrosio. Luego su división es insuficiente.

4. Damasceno (*De fide,* I, 12) establece otra división de los nombres divinos, al decir que unos significan el piélago infinito de la sustancia y no significan lo que es, como el nombre "El que es"; pero hay algún nombre que significa operación, como "Dios"; otros significan lo que acompaña a la sustancia como "justo, bueno" y semejantes; otros, relación a las cosas de las que se distingue, a saber, relación a las criaturas; finalmente, otros significan lo que no es, como "incorpóreo, inmenso" y semejantes.

5. Dionisio (*De div. nom.,* 1) establece una múltiple división de los nombres divinos. Por su parte, el Maestro, en el texto, añade a la trimembre división de San Ambrosio otras tres diferencias de los nombres divinos, con lo que resultan seis en total. Por consiguiente, se trata de examinar la asignación de estas divisiones.

SOLUCIÓN

La primera división trimembre, que se expone en el texto, comprende suficientemente todos los nombres divinos; y son tres los santos que fijan esa división: San Agustín, San Ambrosio y Dionisio. En efecto, éste mismo divide en tres clases los nombres divinos: los que se dicen de modo traslaticio, y a estos nombres los llaman *teología simbólica*; los que se dicen propiamente, a saber, los que prioritariamente son en Dios; estos se dividen en: *teología unida*, a saber, los nombres predicados comúnmente de las tres personas; y *teología discreta*, esto es, los nombres pertinentes a cada una de las personas.

Y de esto también queda claramente a la vista la suficiencia de esta división, puesto que Dios: o es nombrado por lo que prioritariamente está en Él mismo y posteriormente

está en las criaturas, o es nombrado por la semejanza tomada de las criaturas. Son de este segundo modo los nombres llamados traslaticios. Los nombres del primer modo serán de dos maneras: pues lo que prioritariamente está en Dios, o es común, y así pertenece a la unidad de su majestad; o es propio de la persona, y así pertenece a la distinción de la Trinidad.

RESPUESTAS

1. El nombre de "Trinidad", aunque no exprese explícitamente lo propio de una persona, sin embargo, implícitamente incluye todas las cosas propias de las personas, en cuanto que es como el colectivo de las personas. De modo semejante, también el nombre de "persona", aunque no sea impuesto por una propiedad personal especial, sin embargo, es impuesto por la *personalidad* que indica propiedad en común y, en cierto modo, también indica la sustancia, como será evidenciado más adelante, en la distinción 26, cuestión 1, artículo 1.

2. Cualquier negación es causada por alguna afirmación. Así, también en Dios la razón de los nombres negativos se funda sobre la razón de los nombres afirmativos: como lo que es incorpóreo se funda sobre lo que es simple. Por lo tanto es evidente que los nombres negativos se reducen: o a la unidad de la esencia –como "increado", "inmenso"–, o a la distinción de personas –como "ingénito"–.

3. Aunque nombres de ese género no pongan algo temporal en Dios, ya que las relaciones temporales están realmente en las criaturas, pero en Dios sólo están según la razón; sin embargo, en cuanto que nacen de las operaciones de Dios en las criaturas, dan a conocer algo que está en Dios de modo absoluto: como la relación de "señor" da a conocer en Dios la potestad por la que gobierna a toda criatura. Por lo tanto, es también evidente que estos nombres se reducen a los que pertenecen a la unidad de la majestad, como "creador", "señor" y semejantes, o a la distinción de las personas, como "enviado", "encarnado" y otros.

4. La división de Damasceno sólo hace referencia a un solo miembro de la división citada: en efecto, todos los nombres que pone pertenecen a la unidad de la majestad. Ahora bien, la unidad de la majestad puede ser nombrada de dos modos, como se hace evidente por lo dicho en el artículo anterior: o según lo que está en Dios, o según la acepción del entendimiento, el cual lo toma de conformidad con alguna comparación con la criatura. Si Dios es nombrado en cuanto a lo que hay en Él mismo, la diversidad de los nombres será triple, conforme a las tres cosas que se encuentran en cada una de las realidades, a saber: la esencia, la facultad y la operación; sin duda estas tres cosas son diferentes en los demás, pero en Él son una sola cosa realmente, y distintas por la razón. El nombre "El que es" se toma según la esencia; y según la facultad se toman los nombres que se encuentran a modo de los que acompañan a la sustancia, como "justo", "sabio" y otros; y según la operación se toman los nombres que indican actividad, como "Dios".

Mas si Dios es nombrado por la acepción del entendimiento en relación con la criatura, esto sucederá de dos modos: o en cuanto que las cosas propias de la criatura son apartadas de Dios, y así habrá nombres negativos; o en cuanto que en los nombres se encierra una relación de causalidad respecto a la criatura, cuyas condiciones son apartadas de Dios: y de esta clase serán los nombres que implican relación a otras cosas, de las que Dios se distingue por esencia.

5. La división de los nombres establecida por Dionisio se hace evidente por lo expuesto en el cuerpo del artículo: se identifica con la división de San Ambrosio; pero Dionisio multiplica además los nombres que pertenecen a la unidad de la majestad según las diversas procesiones halladas en las criaturas; y Dios es nombrado con aquellos nombres, existiendo aquellas perfecciones prioritariamente en Dios, como "bueno", "sabio", "existente" y otros.

Por su parte, el Maestro, en las tres diferencias que añade, especifica la división de San Ambrosio, en cuanto a ciertos modos especiales; pero estos pueden reducirse a la división de San Ambrosio. En efecto, lo que pertenece a las propiedades de la Deidad: o nombra determinadamente lo propio de una persona, como Padre e Hijo; o reúne los nombres propios de las personas, como el nombre "Trinidad" que significa la propiedad de la persona, según un modo especial. De modo semejante, también los nombres que pertenecen a la unidad de la majestad y a la propiedad de la Divinidad convienen a Dios o desde la eternidad o desde el tiempo. Si le corresponden desde el tiempo: o son relativos según el nombre, como "señor" y otros; o no se refieren a otra cosa según el nombre, como "encarnado" y semejantes. Y así queda claro que los nombres que añade el Maestro están contenidos, por reducción, en la división de San Ambrosio, pero no absolutamente, sino de modo relativo, como queda claro en el cuerpo del artículo.

"Es evidente que debemos tratar de la diversidad de los nombres". Parece que esto no pertenece a su objetivo, ya que el considerar las cosas y los nombres no es propio de esta ciencia. Pero, hay que decir que –como ya se ha señalado en el prólogo, artículo 3–, la teología, en cuanto que es la principal de todas las ciencias, tiene algo de todas ellas: por eso, no sólo examina las cosas, sino también los significados de los nombres; ya que, para conseguir la salvación no sólo es necesaria la fe en la verdad de las cosas, sino también la confesión oral mediante las palabras. *Romanos,* 10, 10: "Con el corazón se cree para la justicia, y, con la boca se hace la confesión para la salvación".

"Finalmente, los nombres que demuestran semejanza son: esplendor, carácter, espejo y semejantes". Parece que esto es falso, porque, según San Agustín (*De Gen. ad litt.*, IV, 28), la luz se dice con más propiedad de las cosas espirituales que de las corporales: y así, esplendor no está contenido entre los nombres metafóricos. Pero hay que replicar que luz, en cuanto a la realidad significada, está propiamente en las cosas corporales, mas en las espirituales sólo metafóricamente; ahora bien, en cuanto a la razón por la que se impone el nombre, la cual consiste en una manifestación, está con más propiedad en las cosas espirituales. Esto se explicará mejor en el libro II, distinción 13, cuestión única, artículo 2.

"Como encarnado, humanado y semejantes", se dice esto, porque según el nombre no se refieren a otro; aunque contengan una relación implícita, en la medida en que incluyen unión en su concepto.

"Hay que saber, por consiguiente, que los nombres que propiamente pertenecen a cada una de las personas son recíprocamente relativos". Aquí fija unas reglas sobre los nombres que pertenecen a la unidad de la esencia, y otras sobre las propiedades pertenecientes a la propiedad de las personas. Establece cuatro reglas respecto a los nombres pertenecientes a la unidad de la esencia: la primera regla es que esos nombres se predican esencial y absolutamente; la segunda, que significan la sustancia; la tercera, que se dicen de cada una de las personas; la cuarta, que se dicen en singular y no en plural.

Sobre los nombres que pertenecen a la propiedad de las personas, establece tres reglas: primera, que se dicen relativamente; segunda, que no predican la sustancia divina; tercera, que no se predican de todas las personas.

"Los nombres que significan la unidad de la esencia, se denominan de modo absoluto". Por el contrario, "señor" es relativo y, sin embargo, pertenece a la unidad de la esencia. Pero hay que contestar que ese nombre no implica relación que realmente esté en Dios, sino solamente según la razón, como se dirá en la distinción 30, cuestión única, artículo 2.

“Lo que se dice como relación, no se dice de modo sustancial, sino relativo”. Parece que esto es falso: porque las relaciones en Dios son la misma esencia divina. Pero debe replicarse que son la misma esencia divina realmente, aunque no según la razón. Y dado que se salvan en Dios según la razón de género, así conservan el modo especial que se debe al género mismo y no a la especie. Ahora bien, es cierto que otras cosas, como la bondad y la sabiduría, según la razón difieren de la esencia; pero dado que la razón de género, a la que acompaña el modo de predicación, no se da en Dios, por ello la bondad y la sabiduría no se diferencian de la sustancia por el modo de predicación, sino que se predican sustancialmente.

“Pero no son tres grandes, sino un solo grande”. Esto hay que entenderlo tomándolo como sustantivo. Pero si se toma como adjetivo, entonces puede predicarse pluralmente, ya que trae consigo numéricamente a los supuestos.

“Pues Dios no es grande con la grandeza que no es Él mismo”. Aquí quiere probar que la grandeza de Dios se dice sustancialmente de Dios. En efecto, lo que no es grande sustancialmente, se dice grande por la participación de una grandeza que no es sustancia. Pero aquella magnitud, por cuya participación se dice que otra cosa es grande, es mayor que aquello que se dice grande por ella. Luego hay algo mayor que todo lo que es grande de modo no sustancial. Pero no hay nada más grande que Dios. Luego Él es sustancialmente grande.

Pero parece que esta argumentación no tiene valor, porque lo concreto no se predica de lo abstracto, como lo blanco de la blancura. Por lo tanto, no parece que, por el hecho de que se diga grande accidentalmente, su grandeza sea mayor. Además, de la misma magnitud no es posible recibir un más o un menos. Por otro lado, lo que participa de la grandeza, sólo tiene una grandeza participada. Luego no es posible decir que es mayor que la propia grandeza.

Hay que contestar que San Agustín quiere concluir este razonamiento en general sobre todos los nombres que se dicen de Dios, y que en las demás cosas significan accidente; y, por esto, es conveniente tomar esto como un medio demostrativo: que lo abstracto se predique más que lo concreto. Pero esto ha de entenderse como si se dijera que es mayor lo que posee más verdaderamente la razón de aquella grandeza; y, de modo semejante, algo es más blanco, no porque tiene más blancura, o porque es más propiamente blanco: sino que es más blanco aquello a lo que con más verdad le conviene la razón de la blancura. Ahora bien, la predicación que es por esencia ha de ser fundamental que la que es por participación. Y por ello, la blancura que recibe la predicación de la blancura justo de modo esencial –hasta el punto de decir “la blancura es blancura”–, se dice que recibe con más verdad la predicación de blancura que una cosa blanca; aunque no se reciba del mismo modo, ya que a una cosa blanca la llamamos blanca, pero a la blancura la denominamos blancura. En efecto, lo que está en lo

causado, no conviene que esté del mismo modo en la causa, sino de modo más eminente. Y así lo explica Dionisio (en *De div. nom.*, 2) al expresarse en estos términos: "Si alguien llama al vivir «vida», y al estar iluminado «luz», en mi opinión no se expresa con rectitud; estas cosas se dicen de otro modo: ya que las cosas que pertenecen de modo abundante y sustancial en los causados se hallan antes en la causa"; y Dionisio llama causa a la vida o a la luz; y llama causado, al viviente o iluminado.

Distinción 23

EL NOMBRE DE *PERSONA*: SU ADECUACIÓN A LO UNO Y A LO MÚLTIPLE

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Pregunta por qué no se llaman las tres Personas una persona, lo mismo que una esencia.*
- Esto se pregunta porque antes se indicó que lo que se dice de modo relativo pertenece a las Personas y no se afirma de modo sustancial.
- Se dicen tres Personas y no una Persona, porque cualquiera de ellas es persona.
- Sólo poseemos un medio de significar aquello en que son tres, el de persona.
- En el hecho de ser personas coinciden las tres.
- Así, es verdad que la persona se dice según la sustancia, si tomamos la sustancia como *subsistencia* e *hipóstasis*, no como *usía* o *esencia*, que es la naturaleza.

2. *Indaga por qué no se llaman tres dioses o tres esencias.*
- *Objeción*: Parece que afirmar una trinidad de Personas contradice la Escritura, donde se dice que hay un solo Dios.
- *Respuesta*: La Escritura afirma rotundamente que hay varias Personas.
- No decimos tres esencias, sino una esencia: porque la esencia pertenece a la naturaleza y a la suma unidad, en la cual no hay diversidad.
- Pero la unidad de persona no pertenece a la naturaleza y a la sustancia absoluta, sino a lo que son en cuanto tres.

3. *Pregunta cómo pueden decirse de Dios los nombres de singularidad, unidad, trinidad, distinción, identidad, múltiple.*

Responde: no debe decirse que Dios es singular, ni diverso, ni único o solitario:
- La singularidad o soledad quita la pluralidad de Personas.
- La diversidad conlleva desigualdad y división.
- Las personas tienen distinción, mas no separación, y esto lo indica la palabra *diverso*.
- La Trinidad es unidad: distinción en las Personas, identidad en la naturaleza.
- No debe aplicarse ahí el vocablo *múltiple*, porque éste implica cierta desigualdad.

El nombre de persona, aunque se diga según la sustancia, sin embargo, de modo unitario, es tomado pluralmente, no singularmente.– A lo ya expuesto hay que añadir que, aunque todos los nombres que se dicen de Dios según la sustancia, se dicen de todas las personas en singular y no en plural –como se ha mostrado anteriormente (d22)–, sin embargo, hay un nombre, el de persona, que, según la sustancia, se dice de cada una de las personas y es tomado de modo unitario en plural, no en singular. En efecto, decimos: el Padre es persona, el Hijo es persona, el Espíritu Santo es persona; y esto se dice según la sustancia. Pero no se dice: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una persona, sino que se dice que son tres personas. Por consiguiente, este nombre se exceptúa de la regla citada de los nombres que se predican de Dios según la sustancia; porque, aunque éste se predique de modo absoluto y según la sustancia, sin embargo, es tomado de modo unitario pluralmente, no singularmente.

La persona se predica de modo absoluto y según la sustancia: argumento de autoridad.– Así, persona se predica según la sustancia; lo muestra San Agustín, en el libro I *De Trinitate* (6, 11) al decir: “No es una cosa para Dios ser y otra distinta ser persona, sino que ser y ser persona se identifican totalmente”.

Que el Padre no es Padre sino por el hecho de ser.– Del mismo San Agustín: “cuando en esta Trinidad hablamos de la persona del Padre, no decimos cosa distinta de la sustancia del Padre. Por lo cual, como la sustancia del Padre es el Padre mismo –no porque es Padre, sino porque es–, así también, la persona del Padre no es cosa distinta del Padre mismo. La persona se dice, ciertamente, de modo absoluto, no con referencia al Hijo o al Espíritu Santo; del mismo modo que Dios se predica de modo absoluto, así como grande, bueno, justo y semejantes. Y, de la misma manera que en Él el ser es ser Dios, y ser grande y ser bueno, así también, en Él ser persona es ser” (San Agustín, *De Trin.,* VII, 6, 11). He aquí que expresamente tienes que persona se predica según la sustancia; como cuando se dice: “el Padre es persona”, el sentido es éste: el Padre es esencia divina. De modo semejante, cuando se dice: “el Hijo es persona”, “el Espíritu Santo es persona”, quiere decirse que el Hijo es esencia divina al igual que el Espíritu Santo.

Por qué no se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una persona, y en cambio, se dice que son una sustancia y un Dios.– Surge aquí, sin duda, una cuestión difícil, pero no inútil: se trata de averiguar por qué no se dice que estos tres son una sola persona, como se dice que son una esencia y un solo Dios. Y San Agustín examina con diligencia esta cuestión y la explica convenientemente en el libro VII *De Trinitate* (6, 11) al expresarse en estos términos: “¿Por qué no llamamos a estas tres cosas juntas una persona, como decimos que son una esencia y un solo Dios?; ¿por qué decimos que son tres personas, aunque no digamos que son tres dioses o tres esencias?”.

Se resuelve.– "Porque queremos conservar un solo vocablo para este significado con el que se conoce la Trinidad, y para no pasar por alto completamente al que pregunta qué significa tres, cuando manifestamos que son tres". "Por consiguiente, cuando se pregunta, «qué significa tres» –como dice San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (9, 10)– debemos reconocer que el lenguaje humano padece gran escasez de términos. Se ha dicho, sin embargo, «tres personas», no tanto para manifestar personas, como para no pasarlas por alto totalmente". Pues, la eminencia de una realidad inefable no puede explicarse con ese término. He aquí, pues, que muestra la necesidad por la que se dice *personas* en plural, a saber, para que respondamos con un único nombre a quienes desean saber sobre las tres.

Por qué necesidad se obligan los latinos, cuando dicen tres personas y los griegos dicen tres hipóstasis o sustancias.– La lengua latina y la lengua griega, al padecer la misma penuria de nombres respecto a este tema, están coaccionadas por la necesidad. De ahí que San Agustín, al manifestar qué dijeron los griegos o los latinos acerca de la inefable Trinidad, obligados necesariamente por esa penuria de términos, en el libro VII *De Trinitate* (4, 7), diga: "al hablar de lo inefable y para poder explicarlo de algún modo, los griegos dijeron una esencia, tres sustancias" (esto es una *usía*, tres *hipóstasis,* pues los griegos toman la sustancia de modo distinto a los latinos). "Los latinos dijeron una esencia o sustancia, tres personas: porque en nuestra lengua, esto es, en latín, los términos de esencia y sustancia suelen entenderse del mismo modo. Y, para que esto sea entendido, al menos, en enigma, les agradó que se dijera de manera que, al preguntar qué es tres, se dijera algo; la verdadera fe proclama que son tres, cuando afirma que el Padre no es el Hijo; y que el Espíritu Santo, a saber, el Don de Dios, no es ni el Padre, ni el Hijo".

Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más conforme a la verdad que la palabra; y Él es en su realidad más verdadero que el pensamiento.– "Por consiguiente, al intentar averiguar qué son las tres cosas, o qué son los tres, nos aplicamos a encontrar un nombre con el que abarcar estas tres cosas. Y no se nos presenta en la mente término alguno, porque la supereminencia de la divinidad, sobrepasa las posibilidades del lenguaje corriente. Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más conforme a la verdad que la palabra y Él es en su realidad más verdadero que el pensamiento" (San Agustín, *De Trin.,* VII, 4, 7).

"Por lo tanto, dado que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres, intentemos averiguar qué tres son; y también, qué tengan en común. No pueden llamarse tres Padres, porque sólo el Padre en ellos es Padre; ni tres Hijos, puesto que ni el Padre ni el Espíritu Santo es, en ellos, el Hijo; ni tres Espíritus Santos, porque el Espíritu Santo según la propia significación por la que también es llamado Don de Dios, no es ni el Padre, ni el Hijo. Luego, ¿qué son los tres? Si se dice que son tres personas, lo que es persona les es común" (San Agustín, *De Trin.,* VII, 4, 7).

“En efecto, dado que el Padre es persona, el Hijo es persona y el Espíritu Santo es persona; por ello, son tres las personas” (San Agustín, *De Trin.,* VII, 4, 8). “Por consiguiente, por eso decimos que son tres personas: porque lo que es persona, les es común” (*ibid.*). De lo expuesto, puede conocerse claramente por qué necesidad se ven obligados los latinos a decir “tres personas”, cuando la persona se afirma según la sustancia. Por lo tanto, lo que es persona, esto es, el nombre de persona, les es común también a los tres.

Por qué no decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres dioses, como decimos que son tres personas; puesto que lo que es Dios les es común, ya que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios.– Pero al decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas –puesto que lo que es persona les es común, esto es, porque el Padre es persona, el Hijo es persona y el Espíritu Santo es persona–, se intenta saber por qué no decimos, de modo semejante, que son “tres dioses”, puesto que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Pues porque la Escritura contradice esto último; en cambio, aunque no dice lo primero, no lo contradice.

Pregunta.– De ahí que San Agustín, al provocar esta cuestión y al definirla, en el libro VII *De Trinitate* (4, 8), se exprese en los siguientes términos: “Si decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, porque les es común lo que es persona, ¿por qué no decimos que son tres dioses? Ciertamente, como se ha dicho, dado que el Padre es persona, el Hijo es persona y el Espíritu Santo es persona, por ello, se dice que son tres personas. Por consiguiente, dado que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, ¿por qué no se dice que son tres dioses?”. Ya está planteada la cuestión. Presta atención a lo que responde, al añadir: “¿Acaso no se dice que son tres dioses, porque la Escritura no dice tres dioses? Tampoco en parte alguna, el texto de la Escritura trae a colación que son tres personas. ¿Acaso se ha permitido, debido a la necesidad de hablar y analizar, decir que son tres personas, no porque la Escritura lo diga, sino porque no lo contradice? Ahora bien, si dijéramos que son tres dioses, esto sería contradecir a la Escritura que, en *Deuteronomio,* 6, 4, dice: «Oye Israel, tu Dios es un solo Dios»” (San Agustín, *De Trin.,* VII, 4, 8). He aquí la solución de la cuestión; he aquí, la razón por la que decimos que son tres personas, más bien que tres dioses, a saber: porque no lo contradice la Escritura.

Otra cuestión: ¿por qué no decimos que son tres esencias, como decimos que son tres personas, al no contradecirlo la Escritura?– También aquí surge otra cuestión que San Agustín añade consecuentemente, al decir: “¿Por qué no está permitido decir que son tres esencias, ya que, semejantemente, de la misma manera que la Escritura no lo dice, tampoco lo contradice? Y si replicas que no se dice que son tres esencias por la unidad de la Trinidad, sino que se dice que forman una sola esencia, pregunto: ¿por qué no se dice que son una persona a causa de la misma unidad de la Trinidad, y no que son tres personas? En efecto, de la misma manera que les es común el nombre de esencia, de

modo que cada una es esencia, así también les es común el término de persona" (*ibid.*). "Así pues, ¿qué queda, a no ser que confesemos que, obligados por la necesidad, los griegos y los latinos dieron a luz estos vocablos en contra de las asechanzas o errores de los herejes? Y la indigencia humana, al intentar ofrecer a los sentidos de los hombres con palabras lo que acerca de Dios tiene en el santuario de su mente –ya lo tenga por la fe piadosa, ya por cualquier otro conocimiento–, temió decir tres esencias, para que ninguna diversidad fuera entendida en la suma igualdad. Por otra parte, no podía negar que eran tres realidades, porque Sabelio, que lo dijo, cayó en la herejía. En consecuencia, la indigencia humana buscó qué nombre expresaría las tres realidades y dijo: tres personas, o tres sustancias" según los griegos (*De Trin.,* VII, 4, 9).

Como nosotros decimos tres personas, así los griegos dicen tres sustancias, a las que llaman hipóstasis, tomando el nombre de sustancia de distinto modo que nosotros.– "Lo que nosotros, según nuestra costumbre, entendemos por *personas* es lo que los griegos, según la suya, entienden por *sustancias*. Así pues, ellos dicen tres sustancias, una esencia" (esto es: tres hipóstasis, una *usía*) "de la misma manera que nosotros decimos: tres personas, una esencia o sustancia" (San Agustín, *De Trin.,* VII, 4, 8). "Aunque también ellos, si quisieran, del mismo modo que dicen tres sustancias, tres hipóstasis, podrían haber dicho tres personas, tres *prósopa*. Pero ellos prefirieron expresarse de aquella manera, quizás porque es más apto expresarse así según su costumbre" (*ibid.,* 4, 6).

En la Trinidad no hay diversidad, ni singularidad o soledad, sino unidad y trinidad, distinción e identidad.– Tal y como pienso, se ha demostrado suficientemente por qué necesidad nos vemos obligados a decir tres personas, mostrando la razón por la que no decimos tres dioses o esencias: porque en un caso se contradice a las Escrituras; en el otro se explica el sentido de la diversidad. En efecto, en Dios no hay ninguna diversidad, como tampoco hay singularidad o soledad, sino unidad y trinidad.

De ahí que San Agustín en el libro VII *De Trinitate* (4, 9) dijo: "La indigencia humana, al buscar a qué llamaría tres, dijo: tres personas o sustancias. Y con estos nombres no quiso que se entendiese la diversidad, ni tampoco la singularidad, de manera que no sólo se entendiese allí la unidad porque hay una esencia, sino también la Trinidad, puesto que son tres personas".

San Hilario también en el libro VII *De Trinitate* (38-39) afirma: "El Señor dice (*Jn.*, 14, 9): «Quien me ve, ve al Padre también». Cuando dice esto, se excluye la singularidad y la comprensión de lo único, esto es, de lo solitario. Pues la expresión significa que Dios no es solitario y la profesión de fe enseña que su naturaleza es indiferente. En efecto, el Padre fue visto en el Hijo por la semejanza unida de la naturaleza. El engendrado y el generante son uno: son uno, pero no uno solo. Así pues, el Hijo no es solitario, ni singular, ni dispar". Así también, en el mismo texto, dice: "De la misma manera que es impío creer que en el Padre y en el Hijo hay dos dioses, así también es sacrílego predicar

que el Padre y el Hijo son un Dios singular". "En ellos, no hay nada nuevo, nada diverso, nada ajeno, nada separable" (*ibid.,* 39).

Sobre este punto también San Agustín, en el libro de las *Quaestionum veteris ac novae Legis* (mejor Ambrosiaster: *Quaest.,* 122) dice: "Dios es uno, pero no singular". Así mismo San Ambrosio en el libro *De Trinitate* (mejor: *De fide*, V, 3, 46), dice: "Lo que es propio de una sola sustancia, no puede ser separado; aunque no sea propio de la singularidad, sino de la unidad". "Cuando se dice: Dios uno, no se excluye la Trinidad de la Deidad. Y por ello, se predica no lo que es propio de la singularidad, sino lo que es propio de la unidad" (*ibid.*, II, 1, 18). De lo expuesto se demuestra que Dios ni es singular, ni diverso, ni único o solitario, ya que la singularidad o soledad excluye la pluralidad de las personas y la diversidad quita la unidad de la esencia.

La diversidad conlleva la separación de la divinidad; la singularidad elimina la distinción de la Trinidad; por esto, San Ambrosio en el libro I *De Trinitate* (mejor: *De fide*, II, 8, 69), dice: "La igualdad ni es diversa, ni singular"; "ni en los Sabelianos, al confundir al Padre con el Hijo; ni en los arrianos, que separaban al Padre del Hijo. Pues el Padre y el Hijo poseen distinción, pero no tienen separación" (*ibid.,* 3, 33). Así también, en el mismo pasaje, dice: "El Padre y el Hijo son uno en su Divinidad; ni hay en ellos diferencia de sustancia, ni diversidad alguna. Si fuera de otro modo, ¿cómo afirmamos que Dios es uno? Pues la diversidad crea pluralidades" (*ibid.,* I, 2, 18-19). Luego consta por lo dicho que no hay diversidad alguna en la Trinidad.

A veces las personas son llamadas diversas, o sea, distintas.– Sin embargo, ocurre que en la Escritura se dice tres personas diversas, y otras cosas semejantes: con la palabra "diversas" quiere significar "distintas".

No se debe decir que Dios es múltiple.– Como no hay diversidad ni multiplicidad en la Trinidad, por ello, no hay que decir que Dios es múltiple, sino que es trino y simple. Por lo tanto, San Ambrosio en el libro I *De Trinitate* (mejor: *De fide,* 2, 17), dice: "La Divinidad en el Padre y en el Hijo no es discrepante, sino que es única; lo que es uno, no es confuso; lo que es no-diferente no puede ser múltiple". Así pues, Dios no es múltiple.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber establecido la división de los nombres divinos, aquí el Maestro excluye de la generalidad de los nombres un nombre: el de “persona”, que se predica según la sustancia, pero también se predica en plural. Y lo divide en dos partes. En la primera pone la excepción; en la segunda averigua la razón de la excepción, en el texto que comienza: “Surge aquí, sin duda, una cuestión difícil”. Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, exceptúa el nombre “persona” de los demás nombres divinos que se predican según la sustancia; y lo hace porque nada puede ser exceptuado de algunas cosas a no ser que esté contenido en ellas; en segundo lugar, muestra que el nombre “persona” significa sustancia, en el pasaje que empieza: “Así, persona se predica según la sustancia; lo muestra San Agustín”.

“Surge aquí, sin duda, una cuestión difícil”. Aquí averigua la razón de la excepción; y se divide en dos partes: en la primera, indaga por qué el nombre de “persona” se predica en plural de muchas personas; en segundo término, busca la razón por la que otros nombres esenciales no se predican en plural, en el pasaje: “Pero al decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas… por qué no decimos, de modo semejante, que son tres dioses”.

En torno al primer punto, dice dos cosas: primero plantea la cuestión: segundo, pone la respuesta en el pasaje que empieza: “Porque queremos conservar un solo vocablo para este significado con el que se conoce la Trinidad”. Hace una nueva división: primero, muestra la necesidad inminente que tienen los latinos, por la que es preciso que algún nombre, dicho según la sustancia, se predique en plural: ese nombre es “persona”; en segundo lugar, muestra que apremia a los griegos la misma necesidad de encontrar un nombre que signifique la sustancia y que se predique en plural: ese nombre es “hipóstasis”; este segundo punto empieza en el pasaje: “La lengua latina y la lengua griega…, están coaccionadas por la necesidad”.

“Pero al decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas… por qué no decimos, de modo semejante, que son tres dioses”. Aquí, busca la razón por la que otros nombres esenciales no se predican en plural; y, en primer lugar, examina el término “esencia”, en el párrafo que empieza: “También aquí surge otra cuestión”; y en torno a este punto hace dos cosas: primero, señala la razón; en segundo lugar, prueba algo que había supuesto en esa razón: que, en Dios, no hay diversidad, porque la esencia no se predica en plural; ni tampoco hay singularidad, ya que la persona se predica en plural; todo esto en el párrafo que comienza: “Tal y como pienso, se ha demostrado suficientemente por qué necesidad nos vemos obligados a decir tres personas”.

Cuestión única

Se examinan cuatro puntos: 1. Distinción de los nombres siguientes: esencia, subsistencia, sustancia y persona; y los nombres correspondientes a estos nombres latinos en griego: “usía”, “usíosis”, “hipóstasis”, “prósopon”. 2. Si el nombre de persona se predica con propiedad en Dios. 3. Si el nombre de persona significa sustancia o relación. 4. En caso de que signifique de algún modo sustancia, si se predica en plural.

Artículo 1: La sustancia, la subsistencia, la esencia y la persona, dichos de Dios (I q13 a4)

OBJECIONES

1. Parece que los nombres citados no se distinguen de ningún modo, sino que son como sinónimos. En efecto, según dice Boecio en sus comentarios sobre los *Praedicamenta* (*In Praed.,* capítulo "De Substantia"), "usía" significa sustancia compuesta. Es así que la sustancia compuesta es el individuo subsistente en el género de la sustancia, y esto es significado con el nombre de sustancia, hipóstasis o persona. Luego parece que el nombre de esencia o "usía" no se diferencia, en cuanto a su significado, de los demás.

2. Sólo subsiste lo que posee en sí el ser completo. Ahora bien, el ser completo solamente se encuentra en lo particular, ya que los universales no tienen el ser fuera de los particulares, a no ser en el alma, y esto es un ser incompleto. Así pues, como lo particular en el género de la sustancia se llama hipóstasis o sustancia primera, parece que la subsistencia se identifica con la sustancia.

3. Tanto la sustancia como la subsistencia implican la posición de una cosa bajo otra, y de ahí tenemos la misma conclusión que antes.

4. Boecio, en *De persona et duabus naturis* (c. 3), dice que los griegos usan el nombre de "hipóstasis" como sinónimo de individuo de naturaleza racional. Es así que el individuo de naturaleza racional es la persona. Luego parece que "hipóstasis" y "prósopon", o sustancia y persona, se identifican.

5. Como los griegos dicen tres hipóstasis, así nosotros decimos tres sustancias. Pero no decimos tres sustancias, como ellos dicen tres "usíoses". Luego parece que lo que entre nosotros es "subsistencia", entre los griegos es "hipóstasis"; Boecio, en el libro *De persona et duabus naturis*, dice lo contrario de esto.

EN CONTRA, está la autoridad de Boecio (*De person.,* ibid.), quien distingue los significados de estos nombres; y también la autoridad de Marco Tulio, autoridad que aduce Boecio en la obra citada.

SOLUCIÓN

Los cuatro nombres citados se diferencian por su significado; pero su diferencia es señalada de modo diferente por los diversos autores. En efecto, algunos toman la diferencia de esos nombres por el hecho de que en Dios hay algo común y algo distinto. Lo común puede ser significado como *por lo que algo es* [*quo est*] y así es la "esencia"; o como *lo que es* [*quod est*], y así es la "subsistencia". Incluso se puede expresar de otro modo: Dios puede ser significado en cuanto que da a todos el ser, y así Dios es "esencia"; o, en cuanto que tiene el ser suficiente, sin necesitar de nada, y así Dios es subsistencia. De modo semejante, lo distinto puede ser significado: o en concreto, y así

es el nombre de “persona”; o en abstracto, y así es el nombre de “hipóstasis”. Incluso también puede ser expresado de otros dos modos: porque Dios puede ser significado como distinguible, y así es significado con el nombre de “hipóstasis”; o como distinto, y así se significa con el nombre de “persona”. Porque: o es significado como distinto por alguna propiedad determinada que pertenece a su nobleza, y así es el nombre de “persona”; o distinto absolutamente por cualquier propiedad, y así es el nombre de “hipóstasis”.

Pero este modo de explicación no soluciona la cuestión, pues aunque no hubiera ninguna distinción en Dios, aún así, esos nombres se predicarían de Dios y no significarían lo mismo, como lo significan los nombres sinónimos. Además, incluso respecto de algunas cosas, lo que se acaba de exponer es falso. En efecto, no se dice que Dios es esencia por el hecho de que da el ser, como tampoco sabio por el hecho de que da sabiduría; pues sucede a la inversa: por el hecho de que Dios tiene esencia, infunde el ser en las criaturas [*ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturis infundit*], y así de lo demás –igual que el fuego: calienta porque tiene calor–; y no ocurre al revés, aunque la sabiduría divina y su esencia se nos hagan cognoscibles mediante el ser y el conocer comunicados a la criatura. De manera semejante, siendo Dios acto puro, sin mezcla de potencia, en Dios no hay algo significable a modo de potencia no unida al acto, o a modo de acto como distinguible y distinto. Por otra parte, no es verdad que el nombre de hipóstasis signifique lo que es propio en abstracto. En efecto, lo que es propio en abstracto se significa con el nombre de la propiedad, y es lo que ocurre con el nombre de paternidad, la cual no es significada como “hipóstasis”, sino como existente en la hipóstasis.

Otros establecen la diferencia de estos nombres de acuerdo con la distinción de razón que hay entre “por lo que es” [*quo est*] y “lo que es” [*quod est*]. Algunos de estos autores dicen que tres de estos nombres significan “por lo que es” o la sustancia del supuesto; de manera que “esencia” significa sustancia o naturaleza de género; “subsistencia”, la naturaleza de la especie; “hipóstasis”, la naturaleza individual. El cuarto nombre, el de “persona”, se toma de conformidad con “lo que es” [*id quod est*] y significa la sustancia que es el supuesto. Otros afirman lo inverso, que un nombre significa “por lo que es”, a saber: la esencia; y los otros tres nombres significan “lo que es”, mas de modo diverso: porque, el nombre de sustancia significa “lo que es” por respecto a la naturaleza o esencia; el nombre de subsistencia significa “lo que es” por respecto a la individuación. Ahora bien, el nombre de persona pone un carácter especial o propiedad perteneciente a la dignidad. Pero sobre los dos primeros nombres sucede lo contrario, según Boecio (en la obra citada). Esta doctrina ha sido tomada de San Agustín (*De Trin.*, VII, 4) y de San Jerónimo (*In Exp. Sym.*).

Otros afirman que dos nombres significan aquello “por lo que es”: la esencia, sin duda, significa aquello “por lo que es”, o la naturaleza común, en cuanto que no es predicable, como es considerada cuando se dice que el hombre es especie; pero

"subsistencia" significa, según Boecio, la naturaleza común, en cuanto que es predicable. Otros dos nombres significan "lo que es", y, de este modo, se diferencian, como se ha dicho poco ha. Ahora bien, dado que cualquiera de estos nombres –excepción hecha del nombre de persona–, se utiliza unas veces como "por lo que es", y, otras veces, se emplea como "lo que es", por ello, parece que la distinción de esos nombres, según alguno de los modos dichos, no es esencial.

Para apreciar la diferencia entre los nombres de "esencia", "subsistir" y "ser" [*essentia, subsistere*, *esse*], según el significado de los actos por los que son impuestos, a saber, "ser", "subsistir" y "subestar" [*esse, subsistere, substare*] la explicación debe hacerse de modo diverso al que se ha hecho antes, según Boecio. En efecto, es evidente que "ser" es algo común y no determina un modo de ser; en cambio "subsistir" indica un modo determinado de ser, a saber, en cuanto que algo es un ente por sí [*ens per se*] y no en otro [*in alio*], como el accidente; por otra parte, "subestar" se identifica con estar puesto debajo de otro. De ahí se hace patente que "ser" indica lo que es común a todos los géneros; pero "subsistir" y "subestar" indican lo que es propio al primer predicamento según los dos aspectos que le convienen: ser ente en sí completo y estar bajo todos los demás accidentes, a saber, todo lo que tiene el ser en la sustancia; por eso afirmo que la "esencia" es aquello cuyo acto es ser [*essentia dicitur cuius actus est esse*]; "subsistencia" es aquello cuyo acto es subsistir; "sustancia" es aquello cuyo acto es subestar. Por otro lado, esto se dice de dos modos, como es patente en cada uno de los casos. En efecto, el *ser* es acto de una cosa en cuanto "lo que es" [*quod est*], como calentar es el acto de lo que calienta; y también es acto de una cosa en cuanto "por lo que es" [*quo est*], a saber, por lo que se dice que es, como calentar es acto del calor.

Por otra parte, hay que saber que, si algo sigue y acompaña a otras muchas cosas que convienen entre sí, ese algo no puede ser denominado según una de ellas, aunque ésta sea principio del todo, sino que hay que denominarlo por el todo; v. g., el sabor sigue y acompaña a lo caliente y húmedo, en la medida en que estos dos están de algún modo en concordancia: y, aunque el calor sea principio del sabor, como causa eficiente, sin embargo, algo no se denomina sabroso por el calor, sino por el sabor que comprende simultáneamente lo caliente y húmedo que, a su vez, están de algún modo en concordancia. De modo semejante afirmo que como el ser se sigue de la composición de materia y forma, aunque la forma sea principio del ser, sin embargo, un ente no es denominado por la forma, sino por el todo; por esto, la esencia no indica solamente la forma, sino que en los compuestos de materia y forma, la esencia indica el todo; y este todo también es llamado *quiddidad* y *naturaleza* de la cosa; por esto Boecio, en *Predicamenta* (*In Praed.,* al principio del predicamento de la *sustancia*), dice que *usía* significa el compuesto de materia y forma. Pero esta naturaleza, así considerada, aunque indique el compuesto de materia y forma, sin embargo, no indica que el compuesto esté construido con esa materia señalada [*materia demonstrata*] como subsistente bajo accidentes determinados, materia en que se individualiza la forma; ya que este nombre

"Sócrates" es el expresado por el compuesto.

Ahora bien, esta materia señalada [*demonstrata*] es como recipiente de aquella naturaleza común. Por ello, la "naturaleza" o "esencia" es significada de dos modos. Primero, como parte, en cuanto que es tomada prescindiendo de cualquier cosa que no pertenece a la naturaleza común; y de este modo, la materia señalada sobreviene en la composición de lo singular señalado, como este nombre "humanidad"; pero así esta palabra no se predica, ni es género, ni especie, sino que con ella es formalmente denominado el hombre. Segundo modo, la naturaleza es significada como un todo, en cuanto que las cosas que pertenecen a la naturaleza común son entendidas sin abstracción o separación; de este modo, también la materia señalada está incluida en potencia en la naturaleza común: así, es significada con el nombre de "hombre" y es significada como "lo que es".

El nombre de esencia se encuentra también de los dos modos. Por lo tanto, a veces, decimos que Sócrates es una cierta esencia; y otras veces decimos que la esencia de Sócrates no es Sócrates; y así es evidente que la esencia a veces expresa aquello "por lo que es", como es significada con el nombre de "humanidad"; y a veces, indica "lo que es", como es significada con el nombre de "hombre". De modo semejante también, subsistir es el acto de una cosa como *aquello que* [*ut quod*] subsiste o como *aquello por lo que* [*ut quo*] subsiste. Ahora bien, como el subsistir indica un ser determinado, y como toda determinación de ser se sigue de una forma que es término, es evidente que una cosa es denominada subsistente por la primera forma que está en el género de la sustancia, como lo blanco es subsistente por la blancura y lo animado lo es por el alma. Por ello, Boecio, en los *Predicamenta* (*In Praed.,* texto citado), dice que "usíosis" o "subsistencia" es una forma que toma la subsistencia como aquello "por lo que se subsiste". Ahora bien, si se toma la subsistencia como "lo que subsiste", entonces, la subsistencia es propiamente aquello en lo que se encuentra primeramente esa naturaleza con ese modo de ser. Y al encontrarse primeramente en la sustancia, en cuanto que es sustancia, y después en las demás cosas, en cuanto que se encuentran más cerca de la sustancia, es evidente que el nombre de "subsistencia" conviene primeramente a géneros y especies en el género de sustancia –como dice Boecio (en *De person.,* hacia el medio)–, pero a los individuos sólo les conviene tener un ser concreto, en cuanto que están bajo una naturaleza común. En efecto, aunque los géneros y especies solamente subsistan en los individuos, a los que pertenece el ser, sin embargo la determinación de ser comparece por una naturaleza o quiddidad superior. De modo semejante, la "hipóstasis" o "sustancia" se dice de dos modos. O es aquello *por lo que* se subestá; y dado que el primer principio de subestar es la materia, por eso, Boecio, en *Predicamenta* (*In Praed.,* al principio del predicamento de *sustancia*) dice que la "hipóstasis" es la materia. O es *lo que* subestá y esto es, prioritariamente, el individuo en el género de sustancia. En efecto, los géneros y especies no subestán o están bajo los accidentes a no ser por razón de los individuos; y por esto, el nombre de sustancia conviene primordial y

principalmente a las sustancias particulares según el Filósofo (capítulo *De Subst.*) y según Boecio (*De person.*).

Así pues, es patente la doble diferencia de estos tres nombres. Puesto que, si se toma cada uno de ellos como aquello "por lo que es", entonces "esencia" significa quiddidad, en cuanto que es la forma del todo; "usíosis" significa la forma de la parte; "hipóstasis" la materia. Pero si se toma cada uno de esos nombres como "lo que es", entonces una e idéntica cosa será "esencia", en cuanto que tiene el ser; "subsistencia", en cuanto que tiene tal ser absoluto –esto conviene, prioritariamente, a géneros y especies, antes que a individuos–; y "sustancia", en cuanto subestá a los accidentes –y esto conviene a los individuos antes que a los géneros y especies–.

Además, el nombre de "persona" significa sustancia particular, en cuanto que está sometida a una propiedad que indica dignidad; y de modo semejante "prósopon", entre los griegos; por eso la persona sólo está en la naturaleza intelectual. Y, según Boecio (en el texto citado, antes de la mitad), el nombre de "persona" está tomado del verbo resonar [*personare*] puesto que, en las tragedias y en las comedias, los actores se ponían una máscara para representar al personaje cuyas gestas narraban recitando. De ahí sucede que entró en uso el llamar persona a cualquier individuo humano del cual pudiera hacerse una narración semejante; y, por eso también, se dice "prósopon" en griego; palabra compuesta de "pro" que significa *delante* y "sopos" que significa *rostro*, ya que ponían las máscaras delante de sus rostros.

RESPUESTAS

1. Lo particular significa compuesto de materia y forma señalada [*demonstrata*]; sin embargo, lo universal, en las sustancias compuestas, significa también lo compuesto de materia y forma, pero no señalada, como el hombre está compuesto de alma y de carne y huesos, pero no de estas carnes y estos huesos concretos. Por lo tanto, no es preciso que "usía" signifique lo mismo que sustancia particular; aún más, puede aplicarse a ambos casos. Por tanto, todo lo que está en el género de la sustancia puede llamarse "usía", bien sea sustancia universal, bien sea particular.

2. Subsistir indica dos cosas: el ser y el modo determinado de ser; y el ser absolutamente [*esse simpliciter*] sólo es propio de los individuos; pero la determinación del ser depende de la naturaleza o quiddidad del género o especie. Por ello, aunque los géneros y las especies no subsistan a no ser en los individuos, sin embargo, el subsistir les pertenece con toda propiedad y son denominados subsistencias; aunque también lo particular sea denominado subsistencia, pero en segundo término; como también las especies son denominadas sustancias, aunque sustancias segundas.

3. Se dice "sustancia" [*substantia*] en cuanto "está bajo" el accidente o bajo la naturaleza común; pero se dice que algo "subsiste" [*subsistere*] en la medida en que está bajo su ser, no porque tenga el ser en otro como en un sujeto.

4. El nombre de “hipóstasis” entre los griegos tiene un sentido por la propiedad de la significación, y otro sentido por el uso. Pues por la propiedad de la significación, significa cualquier sustancia particular; sin embargo, por el uso, “hipóstasis” es lo acomodado a las sustancias más nobles; por esto, los griegos utilizan el nombre de “hipóstasis” del mismo modo a como nosotros usamos el nombre de “persona”: pero ese uso no se encuentra entre nosotros en el nombre de sustancia.

5. Entre nosotros, el nombre de “sustancia” es equívoco. En efecto, algunas veces se utiliza en lugar de esencia, como cuando decimos que la definición significa la sustancia de la cosa. A veces se utiliza como el supuesto de la sustancia, como cuando decimos que Sócrates es una cierta sustancia. Y, para evitar toda interpretación funesta, los santos no quisieron utilizar el nombre de sustancia por el de supuesto, como lo utilizaron los griegos; sino que lo cambiaron y pusieron “subsistencia” que corresponde a “hipóstasis”; y “sustancia” que corresponde a “usíosis”; a pesar de que la verdad del significado sea lo contrario; pues se preocuparon más de evitar los errores que de la propiedad de los nombres.

Artículo 2: Si el nombre de persona se dice propiamente de Dios
(I q29 a3)

OBJECIONES

1. El nombre de "persona" no se dice propiamente de Dios. En efecto, persona significa hombre enmascarado –como se ha dicho en el artículo anterior–, cuya figura es representada. Ahora bien, esto no puede convenir a Dios, a no ser metafóricamente; y Dios tampoco posee una figura que pueda ser representada, según se dice en *Isaías,* 40, 18: "¿A quién haréis que sea semejante Dios?". Luego el nombre de persona no conviene propiamente a Dios.

2. En toda la naturaleza, la "persona" indica máxima composición: ya que en el individuo humano concurren casi todas las naturalezas para su constitución, tanto por parte del alma, como por parte del cuerpo; de ahí que se diga que tiene algo de común con todas las cosas. Es así que Dios es sumamente simple. Luego el nombre de persona no le conviene.

3. Se dice "persona" lo que está bajo alguna propiedad, o lo que subsiste. Ahora bien –como se ha dicho anteriormente, en la distinción 8, según las palabras de San Agustín (*De Trin*., V, 1 y VII, 4)–, no se dice que Dios subestá propiamente bajo algo que hay en Él mismo. Luego Dios no es propiamente persona.

4. "Persona" expresa una sustancia particular o singular; pero lo particular y singular no conviene a Dios. Luego tampoco el nombre de persona.

En contra, tenemos que "persona" es algo uno de por sí. Es así que esto conviene sobremanera a Dios. Luego también le conviene el nombre de persona.

Igualmente, "persona" indica algo completo que existe en la naturaleza intelectual. Es así que esto conviene a Dios. Luego también le conviene el nombre de persona.

SOLUCIÓN

El nombre de "persona" conviene propiamente a Dios; sin embargo, no le conviene del mismo modo que a las criaturas, sino de un modo más noble, como sucede en todas las demás cosas que se dicen de Dios y de las criaturas. Así pues, se salva la noción de persona en Dios, en la medida en que tiene el ser subsistente por sí mismo en la naturaleza intelectual.

RESPUESTAS

1. En el significado del nombre hay que considerar dos cosas: aquello por lo que es impuesto el nombre para significar, y aquello que es impuesto para significarlo. Por otro lado, sucede a veces que la sustancia de una realidad es nombrada por un accidente que no se sigue de la naturaleza íntegra de la que se predica el nombre: como el nombre de piedra [*lapis*] está impuesto porque daña al pie [*laedit pedem*]: pero, ni todo lo que daña

al pie es piedra, ni viceversa. Por esto, el juicio de un nombre no debe hacerse según aquello *por lo que* [*hoc a quo*] se impone, sino según aquello respecto a lo cual [*id ad quod*] se impone para significarlo. Por lo tanto, aunque el nombre de "persona" ha sido impuesto debido a la representación dicha, sin embargo, se ha impuesto para significar la sustancia completa, que subsiste en la naturaleza intelectual: y esto conviene a Dios, aunque no le convenga aquello *por lo que* se impone el nombre.

2. Aquella composición sobreviene a la persona, fuera de la razón de persona. En efecto, dado que "persona" expresa algo completo en la naturaleza intelectual, y dado que en la naturaleza humana no se encuentra un complemento a no ser mediante la más alta composición, precisamente por eso, significa accidentalmente composición en la naturaleza. Ahora bien, si se encontrara la perfección intelectual en un cuerpo simple, como es el fuego, se diría persona [*persona*]: por ello, la simplicidad divina no es incompatible con la personalidad [*personalitati*].

3. En Dios, nada es puesto debajo de algo según la realidad, sino sólo según el modo de entender, en cuanto que se entiende que subestá o está bajo una propiedad, ya personal, ya esencial, en la medida en que se llama sustancia; y se entiende que está debajo [*esse sub*], en la medida en que se dice subsistencia. Sin embargo, dado que, según la realidad, nada hay en Dios bajo otra cosa, precisamente por esto Ricardo de San Víctor (*De Trin.,* IV, 20), al querer hablar con propiedad, dice que las personas divinas no subsisten, sino que existen [*non subsistunt sed existunt*]: en cuanto que se distinguen por sus propiedades de origen, según las cuales una es por otra, sin sub-ponerse a modo de sujeto [*non supponuntur ad modum subjecti*]; por eso dice que las personas divinas no son subsistencias, sino existencias.

4. Propiamente hablando, en Dios no existe lo particular, pues algo se dice particular porque la naturaleza común se particulariza en ello, de la cual lo particular toma una parte conforme a la capacidad que posee de estar en muchos sujetos, aunque reciba toda su razón inteligible. Ahora bien, en el Padre existe una naturaleza divina según toda su capacidad; por lo tanto, no puede decirse particular a no ser quizás solamente según la razón de una multitud numeral –como se ha dicho en la distinción 19, cuestión 4, artículo 2– y es evidente por las palabras de Damasceno (*De fide,* II, 6). De modo semejante, el nombre de Dios no puede ser ni particular ni singular, en tanto se predica de muchos supuestos y carece de materia que es principio de singularidad. Por lo tanto, el nombre de persona se dirá de Dios, no según la razón de particularidad o singularidad, sino según la razón de compleción en cuanto que expresa algo completo subsistente o existente en la naturaleza intelectual.

Artículo 3: Si la persona significa la sustancia
(I q29 a4)

OBJECIONES

1. "Persona" significa sustancia. Primero, por el argumento de autoridad de San Agustín en el texto, quien parece que afirma esto expresamente.

2. Esto parece resultar de la definición de Boecio (*De person.,* antes de la mitad); en efecto dice que "la persona es la sustancia individual de naturaleza racional". Es así que la sustancia significa algo absoluto y no relativo. Luego el nombre de "persona" no significa relación.

3. Todo relativo, según su propio nombre, hace referencia a otro. Es así que el nombre de "persona" no hace referencia a otro, según su nombre. Luego no significa relación.

4. Cuando se pregunta "qué cosa es", se indaga sobre la sustancia o esencia. Ahora bien –como en el texto se dice–, a los herejes que preguntan: ¿qué cosa son los tres? Se les responde: Padre, Hijo y Espíritu Santo; y estos son nombres de persona. Luego "persona" significa esencia.

5. "Persona" es como una unidad por sí misma. Ahora bien, lo que es uno significa esencia. Luego "persona" significa esencia.

En contra, Boecio (*De Trin.,* 2) dice: "Todo nombre que toma su origen de las personas, es cierto que no pertenece a la sustancia". Es así que ningún nombre toma su origen de las personas en cuanto personas. Luego etc.

Además, en nada que sea absoluto, el Padre se distingue del Hijo, sino que sólo se distingue por la relación. Y se distingue en la persona. Luego "persona" no significa algo absoluto, sino una relación. La primera afirmación se prueba por la simplicidad divina y por la perfección de toda la Trinidad.

Así mismo, a cualquier género que se reconduce lo inferior, se reconduce también su superior. Es así que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están contenidos bajo el término común de persona. Luego al significar el Padre relación, también "persona" significa relación.

SOLUCIÓN

Se encuentran múltiples opiniones de los doctores sobre el significado de "persona". En efecto, unos dicen que es un nombre equívoco; otros, que es un nombre unívoco. Los diversos doctores señalan la equivocidad de ese nombre de tres modos. En efecto, algunos señalan la multiplicidad del nombre según la diversidad del tiempo: porque, antes de la controversia con los herejes, significaba la esencia divina, en cuanto era distinta de

las demás esencias; pero después de la controversia con los herejes, se cambió su significado, de modo que en singular significa esencia, y en plural, relación. Pero a partir de Boecio, significa relación, según el uso de los modernos, tanto en singular como en plural. No parece razonable que en singular signifique una cosa y en plural, otra, ya que el plural es sólo un singular repetido; por lo tanto, el significado es el mismo en singular que en plural, bajo una diversa consignificación. Así mismo, es evidente que el uso variado de este nombre no es razonable; por lo tanto, es preciso que, en el significado del mismo nombre, se considere algo según lo cual podamos utilizarlo de un modo o de otro.

Otros señalan la multiplicidad de este nombre según los diversos significados, no por la diversidad del tiempo, sino por el significado propio del nombre. En efecto, afirman de manera absoluta que, unas veces, significa esencia, otras hipóstasis, y otras propiedad –como parece que opina el Maestro en la distinción 26–. Pero, parece que ninguna de estas cosas expresa completamente el significado de persona; aún más, parece que "persona" incluye todos esos significados; en efecto, expresa algo subsistente en una naturaleza y algo distinto por una cierta propiedad.

Otros señalan la multiplicidad de su significado según lo que se le añada: afirman que, cuando es tomada por sí misma, significa sustancia; pero, si se le añade un partitivo o numeral, significa relación; como cuando se dice "dos personas", o se dice "otra persona". Pero esto parece no ser así: porque los nombres que significan sustancia de modo absoluto, no reciben adición de ese género; en efecto, no decimos "varios Dioses", o decimos "otro Dios".

Así mismo, de modo semejante, son diversas las opiniones de los autores que dicen que "persona" es un nombre unívoco. Algunos afirman que en su significado encierra una sola cosa: la sustancia. Y significa la sustancia, no la que es llamada esencia, sino la que se llama "hipóstasis" o sustancia primera –como se ha dicho en el artículo 1 de esta distinción–. Pero esto no parece ser suficiente, porque nada absoluto es numerado en Dios. Por lo tanto, si no implicara relación, no podría predicarse en plural.

Otros afirman que, en su significado, incluye dos cosas: una de manera principal y como en recto, y otra de manera secundaria y como en oblicuo. La opinión de estos es doble: pues unos dicen que significa relación en recto y sustancia en oblicuo; y otros dicen lo contrario.

Otros dicen que persona, en su mismo significado, encierra principalmente dos cosas: la sustancia y la propiedad. Por otro lado, estos autores interpretan esto de modo diverso. Pues unos dicen que la propiedad se pone junto a la sustancia, como distinguiéndola; por lo tanto, afirman que significa la sustancia, distinta por la propiedad. Ahora bien, no es fácil ver cómo lo absoluto se puede distinguir en Dios. Otros afirman, además, que persona significa sustancia y propiedad, pero que una de ellas no se pone junto a la otra, porque la propiedad que la persona significa no distingue la sustancia. Pero no se ve

claramente cómo un nombre pueda significar varias cosas, a no ser que de ellas resulte algo uno de algún modo.

Para que se pueda ver qué hay de verdad en cada una de las opiniones y en qué fallan, hay que tener en cuenta que persona –como se ha dicho antes– significa sustancia individual. Ahora bien, el individuo puede ser significado de dos modos: o por un nombre de segunda intención, como el nombre "individuo" o "singular", que no significa una cosa singular, sino la intención de singularidad; o por un nombre de primera intención, que significa la cosa, a la que conviene la intención de particularidad; y así, es significada la persona con este nombre, pues significa la cosa misma, a la que se le añade la intención de individuo. Por consiguiente, de acuerdo con esto, podemos hablar del significado de "persona" de dos modos: o esencialmente [*per se*], a saber, qué significa el nombre de persona de por sí; o accidentalmente [*per accidens*], en cuanto que se toma en una naturaleza u otra. Esencialmente, sin duda, significa la sustancia intelectual individual, sea la que sea y de cualquier modo que se individualice. Ahora bien, si se toma la "persona humana" significa lo que es subsistente en esa naturaleza, siendo distinto con la distinción que corresponde a la naturaleza humana, a saber, mediante una naturaleza determinada. Y en este sentido hablamos aquí del significado de persona, en cuanto que es "persona" divina; y, según esto, significará lo que es distinto existente en la naturaleza divina.

Para ver qué es ahí lo distinto y cómo le corresponde la noción de persona, hay que tener en cuenta que –según la exigencia de la fe que en Dios confiesa, tres y uno–, es preciso poner algo común, en cuanto que son uno, y poner algo propio que sea lo que distingue; y, según esa distinción son tres. Lo común es la esencia o naturaleza divina, en cuanto que es significada con el nombre de divinidad; y lo que distingue es la relación, como la paternidad. Y dado que en Dios no hay composición alguna, por ello, es necesario que la deidad, según la realidad, sea entendida lo mismo que Dios, y la paternidad lo mismo que el Padre.

Por consiguiente, si tomamos estos cuatro términos: deidad, Dios, Padre y paternidad, es evidente que la razón de persona no conviene a la deidad de dos modos, en cuanto que así es significada como una cierta naturaleza: primero, no le conviene porque no es significada como subsistente por sí; segundo, porque es común a varios y porque "persona" significa un algo distinto. De modo semejante, el nombre "Dios" no posee la razón de persona, porque, aunque sea significado como subsistente, sin embargo, no lleva consigo la razón de la distinción: pues, de la misma manera que Padre e Hijo convienen en ser deidad, así también convienen en ser Dios. Ahora bien, es verdad que si se quitara la pluralidad de personas y, en consecuencia, la comunidad del nombre de "Dios", el nombre "Dios" significaría una cierta persona distinta de todas las demás naturalezas por las propiedades esenciales. Por lo tanto, el nombre "Dios" sería significado como una cierta "persona". De modo semejante, también la paternidad, al no ser significada como algo subsistente y distinto, sino como algo diferenciante que

distingue, no sería significada a modo de persona. De igual modo, el Padre, aunque fuera significado como algo distinto, sin embargo, no sería significado como subsistente en una naturaleza, sino más bien como algo sujeto a una cierta propiedad. Por lo tanto, como lo blanco, por la razón de su nombre, no es nombre de persona, así tampoco el Padre lo sería: pues, en cuanto que el Padre y Dios se identifican, no como accidente y sujeto, sino por una omnímoda diferencia real, así, el Padre, en cuanto que es Dios Padre, tiene la razón de persona.

Y, por ello, afirmo que "persona" en Dios significa relación a modo de sustancia. En efecto, la misma relación, que es la que distingue, es lo distinto, porque la paternidad es el Padre. Y dado que "persona" significa algo distinto existente en una naturaleza, por eso es evidente que significa la relación, en cuanto que la relación misma se refiere al [*ad*] mismo relato y en cuanto que ese mismo relato es subsistente en dicha naturaleza. Por todo esto, es patente que "persona" significa relación a modo de sustancia, no la que se identifica con la esencia, sino la que es el supuesto que tiene esencia.

También de esto se evidencia que todas las opiniones, hasta cierto punto, han expresado la verdad. En efecto, quienes dijeron que "persona" es equívoco –y que unas veces significa una cosa, y otras, otra–, dijeron la verdad en cuanto que, al estar incluidas en la persona la propiedad, la hipóstasis y la esencia y al no ser éstas diferentes en Dios, significa relación como hipóstasis; en efecto, significa la esencia que es la hipóstasis y significa también la propiedad que es el mismo supuesto distinto. Por consiguiente, unas veces parece ponerse por una cosa, y otras, por otra. Pero esto acaece a la "persona" porque en Dios todas las cosas antedichas son una sola cosa en la realidad. De modo semejante, quienes dijeron que "persona" significa sólo hipóstasis, atendieron al modo según el cual el nombre significa, ya que significa a modo de subsistente en una naturaleza; aunque signifique eso mismo distinto que es la misma relación diferenciante.

Igualmente, quienes dijeron que significa la sustancia en recto, se fijaron en la sustancia, sinónima de hipóstasis, distinta de la propiedad. En cambio, quienes afirmaron lo contrario se fijaron en la sustancia que es la esencia. Y los que han dicho que significa hipóstasis y que ponen a la propiedad junto a ella, no tomaron la hipóstasis en cuanto que subsiste bajo la naturaleza divina, como es significada con el nombre de "Dios" que conviene indistintamente a las tres personas; sino que la tomaron en cuanto la hipóstasis es la misma relación que distingue a lo distinto. Y en sentido opuesto han considerado la hipóstasis o sustancia, quienes afirmaron que la propiedad no se pone junto a la sustancia como lo que la distingue.

RESPUESTAS

1. San Agustín considera el significado de persona, en cuanto al modo de significar, y no en cuanto a lo que es significado; y aunque es cierto que se significa la relación, sin embargo, dado que es significada a modo de sustancia, por eso dijo que significa la sustancia; y, además, dado que en Dios la sustancia se identifica con la esencia, por eso

se sigue que también significa la esencia, en cuanto que el Padre es Dios y también es la misma deidad.

2. La definición de Boecio queda aclarada con lo anterior.

3. Aunque signifique relación, sin embargo, no significa a modo de relación; y por ello no se relaciona como un nombre se refiere a otro.

4. El "qué" [*quid*] se engarza a veces con la pregunta por la esencia, como cuando se pregunta: ¿qué es el hombre?; y se responde: animal racional mortal. Pero a veces indaga sobre el mismo supuesto, como cuando pregunta: ¿qué [*quid*] es lo que nada en el mar?, y se responde que el pez. De esta manera se respondió a los herejes cuando preguntaban: ¿Tres, qué?, tres Personas, se respondía.

5. Al decir "persona", como unidad por sí, no es significada la unidad esencial, sino más bien la unidad de la persona que procede de la propiedad; por eso, aquel argumento no pertenece al tema tratado.

También es clara la respuesta a los argumentos expuestos en contra de las objeciones, respecto a lo que significa el nombre de "persona". Así pues, encontramos en Dios cuatro modos de significar: en efecto, algo significa lo absoluto, a modo de absoluto, como "Dios"; algo significa relación, a modo de relación, como "Padre"; algo significa lo absoluto a modo de relación, como "potencia de generar"; y algo significa lo relacionado, a modo de lo absoluto, como "persona"; y esto último acaece cuando la relación es esencialmente la propia sustancia divina, etc.

Artículo 4: Si la persona se predica pluralmente en Dios
(I q30 a1)

OBJECIONES

1. La persona no se predica en plural. En efecto, como se dice en el texto, ser tres personas es ser tres determinadas cosas. Es así que no se concede que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean tres cosas, sino una sola. Luego parece que no pueden decirse tres personas.

2. "Persona" significa lo que existe sustancialmente en una naturaleza. Es así que la distinción de las propiedades no diversifica lo que está sustancialmente en una naturaleza. Luego parece que, al distinguirse solamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo por sus propiedades, no es posible decir que sean tres personas.

3. Las propiedades personales no son en Dios más sustancialmente que las propiedades esenciales, como la bondad, la sabiduría, y otras. Ahora bien, las propiedades esenciales no constituyen varias personas. Luego tampoco lo conseguirán las propiedades relativas.

4. De la misma manera que el nombre de "Dios" significa lo que tiene naturaleza divina, así también el nombre de "persona" significa lo subsistente en la naturaleza divina. Ahora bien, debido a la unidad de la naturaleza divina, no puede decirse que sean muchos dioses. Luego por la misma razón no podrá decirse que sean muchas personas.

EN CONTRA, está lo que en el texto se dice, y lo que el uso común de la Iglesia tiene.

Además, esto se hace evidente en Ricardo (*De Trin.,* IV, 10), que dice: "Los que temen, donde no existe temor, rectamente temerían que las personas se dijeran según la sustancia, si «persona» significara solamente ser sustancial y no consignificara algo"; y por razón de esto, dice que las personas se multiplican.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho, "persona" expresa algo distinto subsistente en la naturaleza intelectual. Por lo tanto, donde quiera que se ponen algunos distintos que tienen naturaleza intelectual, se ponen varias personas. Y para la pluralidad de las personas no importa si tienen la misma naturaleza o no. En efecto, la división de la naturaleza en muchas personas acaece en los hombres: sea por la imperfección de la naturaleza humana –que no es su propio ser, sino que recibe el ser en su supuesto y por lo tanto está en diversos supuestos según su diverso ser–; sea también por el modo de la distinción, ya que las personas humanas se distinguen por la materia, que es parte de la esencia. Por lo tanto, es preciso que una persona distinta no tenga una sola esencia; ninguna de estas dos cosas acontece en las personas divinas. Luego las tres personas son subsistentes en una sola naturaleza.

RESPUESTAS

1. San Agustín (*De Trin.*, VII, 6) toma de modo amplio "tres cosas" por "tres sujetos", como también San Hilario (*De syn*., § 29) diciendo que por la sustancia son tres cosas, y por concordancia una sola; pero toma sustancia por hipóstasis. Incluso se puede decir que no son tres cosas de modo absoluto, sino tres cosas determinadas, a saber, tres supuestos.

2. En las criaturas, la diversidad de propiedades no hace la pluralidad de personas, ya que la propiedad no es persona subsistente. Pero en Dios, las propiedades son las mismas personas subsistentes: porque la paternidad es el mismo Padre; y ser Padre y ser Dios no es ser diversas cosas: pues el ser del Padre no es distinto del ser del Hijo; y por ello el número de personas acompaña al número de las propiedades personales.

3. Las propiedades esenciales también son subsistentes; sin embargo, una no tiene motivo para distinguirse de la otra en la realidad, sino solamente en la razón; ahora bien, las propiedades relativas sí pueden distinguirse en virtud de la oposición. Por lo tanto, de la misma manera que el Padre es algo subsistente, así también es bueno; ahora bien, el Padre es un subsistente y el Hijo es otro subsistente; pero bueno y sabio son uno e idéntico subsistente. Por lo tanto, todas estas cosas se dicen de cada una de las personas; y, por ello, las propiedades esenciales no constituyen el número de las personas, ya que el número se sigue de la distinción.

4. Los nombres sustantivos no reciben la pluralidad si no es de la multiplicación de la forma por la que son impuestos. Y dado que la deidad por la que se impone el nombre de "Dios" no se multiplica, por ello, tampoco se multiplica el nombre que es impuesto por esa forma. Ahora bien, el nombre de "persona" es impuesto por la forma de la personalidad [*nomen personae imponitur e forma personalitatis*], la cual expresa la razón de subsistir en tal naturaleza; y por eso, cuando son muchos subsistentes, son varias las personalidades y varias las personas.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“No es una cosa para Dios ser y otra distinta ser persona”. Esto no se dice sólo en cuanto a la identidad de la realidad, ya que, así, en Dios sólo hay un ser; sino también según la razón, ya que, por el hecho de que tiene el ser subsistente en la naturaleza divina, se dice persona en Dios. Sin embargo, ese ser según la razón, por cuya causa conviene esencialmente, es la relación, en cuanto que es subsistente y distinta, ya que no puede ponerse ninguna otra cosa tal en Dios. Por ello, en cuanto al modo de significar, la persona pertenece a la sustancia; pero en cuanto a lo que se supone en Dios con el nombre de “persona”, pertenece a la relación.

“No decimos cosa distinta de la sustancia del Padre”; de manera que con el nombre de sustancia no se entiende la esencia, sino la hipóstasis.

“El sentido es éste: el Padre es esencia divina”. Esta frase la añade el Maestro por iniciativa propia, ya que no está contenida expresamente en las palabras de San Agustín; y sin embargo, es verdadera, no en razón del significado del nombre, sino en razón de la identidad de la realidad; ya que, en Dios, según la realidad la hipóstasis se identifica con la esencia.

“No tanto para manifestar personas, como para no pasarlas por alto totalmente”. Parece que, según esta frase, no es posible decir que son propiamente tres personas. Pero debemos responder que nada puede decirse con propiedad de Dios, mediante nuestras palabras, que exprese perfectamente la verdad divina; sin embargo, del modo con el que decimos otras cosas de Dios, también obligados por la necesidad, hemos venido a usar la palabra relación. En efecto, al no encontrarse transmitida la palabra relación por la Escritura canónica, no hubiéramos intentado usarla de este modo, si no nos viéramos obligados por la necesidad. Por lo tanto, la necesidad es una excusa de presunción más que de falsedad.

“Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más conforme a la verdad que la palabra”. Parece que esta expresión es falsa: porque decimos oralmente de Dios muchas cosas que no entendemos con la mente. También Crisóstomo (*Hom.*, 2) dice lo mismo, como se verá más adelante. Mas hay que replicar que, aunque la mente no llegue a las cosas que exceden o sobrepasan su comprensión, en el conocimiento de la verdad, sin embargo, mediante la fe se tiene esa verdad que no se puede expresar perfectamente mediante palabras. Más adelante, en la distinción 39, cuestión 1, artículo 1, se dirá cómo, a pesar de todo, hay cosas que se expresan con más verdad que se entienden, o viceversa.

“Porque no lo contradice la Escritura”. Parece que esto no tiene valor alguno, porque si dijéramos que hay una sola persona en Dios, la Escritura no diría lo contrario. Pero San Agustín no señala toda la razón, ya que esto no es la causa por la que pudiera afirmarse con propiedad y de verdad; sino porque no es incompatible con la piedad de la fe, y, por así decir, observada la propiedad del significado.

“Temió decir tres esencias, para que ninguna diversidad fuera entendida en la suma igualdad”. Tampoco en la esencia se entiende alguna cosa por la que dicha esencia pueda ser llevada a la relación, como se encuentra la distinción de por sí: por lo tanto, la pluralidad de las realidades no se salvaría en la distinción de las relaciones, sino que exigiría la división en lo absoluto.

“Cuando dice esto, se excluye la singularidad”. San Hilario, con el testimonio de autoridad ofrecido, quiere probar tanto la unidad de la esencia como la pluralidad de las personas. En efecto, la distinción de personas se entiende porque el Padre es nombrado separadamente del Hijo; por eso dice que se excluye “la singularidad”: para que Dios no fuera considerado singular, como si la deidad se encontrara solamente en un solo supuesto; “y la comprensión de lo único, esto es, de lo solitario”, como si no hubiera consorcio de las personas divinas mediante la unión del amor. Por otra parte, prueba la unidad de la esencia con la consecuencia de la visión, ya que quien ve al Hijo, ve también al Padre.

Distinción 24

LOS NOMBRES QUE IMPLICAN EN DIOS UNIDAD O NÚMERO O DISTINCIÓN

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Conclusión general.*
- Todos los nombres que dicen unidad o pluralidad tratan de quitar y excluir, más que de poner algo en la simplicidad de Dios.

2. *Explica esa conclusión, discurriendo por cada uno de esos nombres.*
- Se dice "uno" para excluir el número de dioses, no para establecer una cantidad.
- Se dice "varias Personas" para excluir la singularidad o soledad, no para poner una multiplicidad y diversidad.
- Se dice "tres Personas" no para poner la cantidad numérica, sino sólo para significar que no son una o dos.
- Se dice que el Padre y el Hijo son "dos personas" para significar que no sólo el Padre es Persona, ni sólo el Hijo es Persona.
- Se dice que las Personas son "distintas" o discretas y que en ellas hay "distinción", para excluir la confusión o la mezcla, significando que una no es la otra.
- Se dice "Trinidad" para significar lo mismo que cuando decimos tres Personas: pues la Trinidad no es una sola Persona, sino todas simultáneamente.

3. *Resuelve una objeción:*

Objeción: Dios puede ser llamado "unidad múltiple" y singularidad.

Respuesta: hay que tomar la palabra "singular" por *uno*; y la palabra "múltiple" por *trino*.

Texto de Pedro Lombardo

Qué se significa con estas palabras: uno solo o una sola, dos en masculino o dos en femenino, tres en masculino o femenino o tres en neutro, trino o trinidad, varios o pluralidad, distinción y distintos, puesto que las utilizamos al hablar de Dios.– Aquí es necesario que indague con diligencia, al no existir, en la Trinidad, diversidad o singularidad, ni multiplicidad o soledad, qué se significa en estos nombres: uno solo o una sola, dos en masculino o dos en femenino, tres en masculino o femenino y tres en neutro; trino o trinidad; varios o pluralidad, distinción y distintas, cuando se habla de un solo Dios, dos personas o tres personas, varias personas, las personas son distintas, o, cuando se habla de la distinción de personas, la pluralidad de las personas, y otras cosas semejantes. En efecto parece que nosotros, al decir estas cosas, ponemos en Dios cantidades de los números y la multitud o multiplicidad de las cosas. Procuraremos que se comprenda qué significan allí estas cosas, una vez explicado aquello de lo que hablamos.

Lo que se dice de Dios es más bien para excluir aquello que no está en Dios que para poner algo en Él.– Si examinamos las palabras expuestas [en la distinción 23] de las personas que tienen autoridad en la materia, para comprender lo que han dicho, parece que el uso de esas palabras ha sido introducido para apartar y excluir de la simplicidad de la Deidad las cosas que no están en ella, más bien que para poner algo.

Qué se significa con uno solo, cuando se dice: un solo Dios.– Pues cuando se dice "un solo Dios", se excluye la multitud de dioses y no se pone la cantidad del número en la divinidad; como si se dijese: Dios es, y no son muchos ni varios dioses. De ahí que Ambrosio en el libro *De Trinitate* (mejor: *De fide,* I, 2, 19; y *De Spir.,* III, 13, 93) diga: "cuando decimos un solo Dios, la unidad excluye el número de dioses, y no pone la cantidad en Dios: porque en Él no hay ni número ni cantidad.

En qué sentido se dice, el Padre es uno solo y uno solo es el Hijo.– De modo semejante, cuando se dice: "el Padre es uno solo", o "el Hijo es uno solo" y cosas análogas, la causa es ésta: que no hay muchos padres o muchos hijos; y así de las demás cosas semejantes.

En qué sentido se dice que las personas son varias.– Del mismo modo, cuando decimos que "son varias personas", excluimos la singularidad y la soledad, y no ponemos en Él la diversidad o multiplicidad; como si dijéramos: confesamos las personas sin soledad y sin singularidad. De ahí que San Hilario, en el libro IV *De Trinitate* (17) se exprese así: "Dios dijo (*Gén.*, 1, 26): «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra». Ahora pregunto: ¿acaso se juzga que Dios habló para Él, o se entiende que estas palabras suyas se dijeron para otro? Si se contesta que Dios sólo las tuvo con Él, esta opción es refutada por las mismas palabras «hagamos», y «nuestra». En efecto, la

manifestación de participación quita la idea de singularidad y soledad, ya que una participación no es posible en uno solo y solitario. Ni la soledad del solitario acepta el «hagamos», ni diría a alguien ajeno «nuestra»". Atiende, ¡oh lector!, a estas palabras y observa que con el nombre de participación significó pluralidad. Por consiguiente, la declaración o manifestación de participación es manifestación de pluralidad; esta pluralidad la manifestó al decir "hagamos" y "nuestra", pues ambas palabras están dichas en plural. Pero, con esta manifestación de pluralidad, no puso diversidad ni multitud, sino que negó la soledad y la singularidad. Por lo tanto y del mismo modo, cuando expresamos muchas personas o pluralidad de personas, excluimos la idea de singularidad y soledad.

Qué se significa con el número tres, cuando se dice: tres personas.– Así también, cuando decimos "tres personas", con el número tres no ponemos la cantidad numérica en Dios, ni diversidad alguna, sino que significamos que la atención ha de dirigirse solamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; de manera que el sentido de la expresión sea ésta: son tres personas; o son tres: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; esto es: ni sólo el Padre, ni sólo el Hijo, ni sólo el Padre y el Hijo están en la Deidad, sino también el Espíritu Santo, y ningún otro fuera de estos. De modo semejante, no sólo está en la Deidad esta persona o aquélla, o ésta y aquélla, sino ésta, aquélla y aquella otra y ninguna otra. San Agustín muestra suficientemente que esto ha de entenderse así, cuando dice que con aquel nombre "no quiso que se entendiese la diversidad, ni tampoco la singularidad" (San Agustín, *De Trin.,* VII, 4, 9).

Qué se significa con el término dos, cuando se dice: dos personas, o el Padre y el Hijo son dos.– De modo semejante, cuando se dice: "el Padre y el Hijo son dos", no ponemos allí la cantidad propia de la dualidad; sino que se significa que no es sólo el Padre; ni sólo el Hijo, sino el Padre y el Hijo; y éste no es aquél; y así de los demás casos. Así también, cuando decimos "el Padre y el Hijo son dos personas", significamos que no sólo el Padre es persona, ni sólo el Hijo es persona; sino que el Padre es persona y el Hijo es persona; y esta persona no es aquélla.

En qué sentido se dice: la distinción en las personas o las personas son distintas.– Ahora bien, cuando decimos: "las personas son distintas", o "hay distinción en las personas", excluimos la confusión y la mezcla, y significamos que una no es la otra. Y cuando añadimos: "las personas son distintas por sus propiedades", o "son diferentes por sus propiedades", significamos que una es esta persona por sus propiedades y que otra es aquélla con las suyas. Y cuando decimos "una y otra", no ponemos en ellas la diversidad ni la distancia, sino que excluimos la confusión sabeliana.

De qué modo se toma la separación.– Así también, cuando decimos que son "personas distintas", o cuando se dice "hay separación en las personas", lo entendemos en el mismo sentido. En efecto, la distinción se toma del mismo modo que la separación. Y, convenientemente, se dice que allí hay distinción o separación, pero no se dice que

hay diversidad o división o alejamiento. De ahí que San Ambrosio en el libro I *De Trinitate* (mejor: *De fide,* I, 2, 16) diga: “El Padre no es el mismo que es el Hijo, sino que entre el Padre y el Hijo hay distinción expresa”.

Cómo se toma el término Trinidad.– Ahora bien, cuando se dice “la Trinidad”, parece que se significa lo que se expresa cuando se dice “tres personas”; de modo que no puede decirse: el Padre es tres personas o, el Hijo es tres personas, como tampoco debe decirse, el Padre es Trinidad, o, el Hijo es Trinidad.

Parece que esto es contrario a lo expuesto anteriormente.– Aquí no debe pasarse por alto que, al haberse dicho antes que hay que confesar que Dios ni es singular ni múltiple, y al consolidarse esto con los argumentos de autoridad de los santos, parece que San Isidoro opina lo contrario, cuando dice: “Hay que hacer distinción entre Trinidad y unidad. En efecto, la unidad es simple y singular, en cambio, la Trinidad es múltiple y numerable, ya que la Trinidad es la unidad de tres” (*Etym*., VII, 4, 1, 2 y 8, cita parcial). He aquí que dice que la unidad es singular, y la Trinidad múltiple y numerable. A esto, replicamos que San Isidoro toma el término “singular” como los otros toman el término “uno solo”; y toma los términos múltiple y numerable como los demás toman el término “trino”.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber establecido la división de los nombres divinos, y haber mostrado que unos se predican en Dios en plural y otros sólo en singular, aquí el Maestro trata de averiguar en qué sentido se toman en Dios los nombres que significan unidad y pluralidad; y lo divide en dos partes: en la primera, examina los nombres que significan unidad y pluralidad; en la segunda, muestra cómo los términos que significan pluralidad, pueden añadirse al nombre de "persona", en el pasaje de la distinción 25 que empieza: "Además […] hay que considerar". La primera parte es subdividida en tres apartados: en el primero, plantea la cuestión; en el segundo, la solución, en el texto que empieza: "Si examinamos las palabras expuestas […] de las personas que tienen autoridad en la materia"; en el tercer apartado, soluciona una cierta objeción, en el pasaje que empieza: "Aquí no debe pasarse por alto que, al haberse dicho antes que hay que confesar que Dios ni es singular ni múltiple […], parece que San Isidoro opina lo contrario".

"Si examinamos las palabras expuestas […] de las personas que tienen autoridad en la materia […], parece que el uso de esas palabras ha sido introducido para apartar y excluir de la simplicidad de la Deidad las cosas que no están en ella, más bien que para poner algo". Aquí soluciona la cuestión y desarrolla la solución en tres partes: primero, expone el conjunto de la solución en general; segundo, especifica lo relativo a los nombres que significan unidad, en el pasaje que empieza: "Pues cuando se dice «un solo Dios», se excluye la multitud de dioses"; tercero, habla respecto a los nombres que significan pluralidad, en el texto que empieza: "Así también, cuando decimos «tres personas», con el número tres no ponemos la cantidad numérica en Dios". Sobre lo primero, hace dos cosas: primero, muestra qué significa el nombre de "uno solo" cuando se añade a un término esencial; segundo, qué significa cuando se le añade a un término personal, en el pasaje que empieza: "De modo semejante, cuando se dice: «el Padre es uno solo» […] la causa es ésta: que no hay muchos padres".

"Así también, cuando decimos «tres personas», con el número tres no ponemos la cantidad numérica en Dios". Aquí muestra qué significan en Dios los nombres que pertenecen a la pluralidad; sobre este apartado hace tres cosas: unos nombres pertenecen a la pluralidad, puesto que significan la pluralidad, y expone primeramente su significado; en cambio, otros significan lo que es el principio de pluralidad, como la distinción y la separación, cuyo significado expone en segundo término en el texto que empieza: "Ahora bien, cuando decimos: «las personas son distintas», o «hay distinción en las personas», excluimos la confusión y la mezcla". Pero hay un nombre que es como si contuviese la pluralidad, como es el nombre de "Trinidad", que es colectivo de personas; su significado lo aclara en el pasaje que empieza: "Ahora bien, cuando se dice «la Trinidad», parece que se significa lo que se significa cuando se dice «tres personas»". El primer apartado lo subdivide en dos partes: primero expone los nombres que significan pluralidad en general,

como la palabra "varios"; en segundo término, explica los nombres que significan pluralidad en especial, en el texto que empieza: "Así también, cuando decimos que son «personas distintas», o cuando se dice «hay separación en las personas» lo entendemos en el mismo sentido". En este apartado, en primer término, explica el nombre que pertenece a las tres personas, en segundo término, explica el nombre que pertenece a dos personas, en el pasaje que empieza: "De modo semejante, cuando se dice: «el Padre y el Hijo son dos», no ponemos allí la cantidad propia de la dualidad".

"Ahora bien, cuando decimos: «las personas son distintas», o «hay distinción en las personas», excluimos la confusión y la mezcla". En este texto explica los nombres que significan lo que es el principio de la pluralidad; y, primero, el nombre de distinción; y, segundo, el nombre de separación, en el pasaje que empieza: "Así también, cuando decimos que son «personas distintas», o cuando se dice «hay separación en las personas» lo entendemos en el mismo sentido".

Cuestión 1

Aquí se examinan dos cosas: primero, los nombres que significan unidad y pluralidad en Dios; segundo, los nombres que significan las cosas anejas a la pluralidad. Sobre el punto primero se plantean cuatro puntos: 1. Si existe en Dios la unidad, de modo que sea posible decir que Dios es uno solo. 2. Si hay en él algún número. 3. Si unidad y número existen en él, hay que ver si los nombres que significan unidad y pluralidad predican algo de modo positivo en Dios, o sólo apartándolo de él, como se dice en el texto. 4. Si los nombres ponen de algún modo algo, hay que ver qué significan, si esencia o noción.

Artículo 1: Si es posible decir que Dios es uno
(I q11 a3)

OBJECIONES

1. Parece que los nombres citados no se distinguen de ningún modo, sino que son como sinónimos. En efecto, según dice Boecio en sus comentarios sobre los *Praedicamenta* (*In Praed.,* capítulo "De Substantia"), "usía" significa sustancia compuesta. Es así que la sustancia compuesta es el individuo subsistente en el género de la sustancia, y esto es significado con el nombre de sustancia, hipóstasis o persona. Luego parece que el nombre de esencia o "usía" no se diferencia, en cuanto a su significado, de los demás.

2. Sólo subsiste lo que posee en sí el ser completo. Ahora bien, el ser completo solamente se encuentra en lo particular, ya que los universales no tienen el ser fuera de los particulares, a no ser en el alma, y esto es un ser incompleto. Así pues, como lo particular en el género de la sustancia se llama hipóstasis o sustancia primera, parece que la subsistencia se identifica con la sustancia.

3. Tanto la sustancia como la subsistencia implican la posición de una cosa bajo otra, y de ahí tenemos la misma conclusión que antes.

4. Boecio, en *De persona et duabus naturis* (c. 3), dice que los griegos usan el nombre de "hipóstasis" como sinónimo de individuo de naturaleza racional. Es así que el individuo de naturaleza racional es la persona. Luego parece que "hipóstasis" y "prósopon", o sustancia y persona, se identifican.

5. Como los griegos dicen tres hipóstasis, así nosotros decimos tres sustancias. Pero no decimos tres sustancias, como ellos dicen tres "usíoses". Luego parece que lo que entre nosotros es "subsistencia", entre los griegos es "hipóstasis"; Boecio, en el libro *De persona et duabus naturis*, dice lo contrario de esto.

En contra, está la autoridad de Boecio (*De person.,* ibid.), quien distingue los significados de estos nombres; y también la autoridad de Marco Tulio, autoridad que aduce Boecio en la obra citada.

SOLUCIÓN

Los cuatro nombres citados se diferencian por su significado; pero su diferencia es señalada de modo diferente por los diversos autores. En efecto, algunos toman la diferencia de esos nombres por el hecho de que en Dios hay algo común y algo distinto. Lo común puede ser significado como *por lo que algo es* [*quo est*] y así es la "esencia"; o como *lo que es* [*quod est*], y así es la "subsistencia". Incluso se puede expresar de otro modo: Dios puede ser significado en cuanto que da a todos el ser, y así Dios es "esencia"; o, en cuanto que tiene el ser suficiente, sin necesitar de nada, y así Dios es subsistencia. De modo semejante, lo distinto puede ser significado: o en concreto, y así

es el nombre de “persona”; o en abstracto, y así es el nombre de “hipóstasis”. Incluso también puede ser expresado de otros dos modos: porque Dios puede ser significado como distinguible, y así es significado con el nombre de “hipóstasis”; o como distinto, y así se significa con el nombre de “persona”. Porque: o es significado como distinto por alguna propiedad determinada que pertenece a su nobleza, y así es el nombre de “persona”; o distinto absolutamente por cualquier propiedad, y así es el nombre de “hipóstasis”.

Pero este modo de explicación no soluciona la cuestión, pues aunque no hubiera ninguna distinción en Dios, aún así, esos nombres se predicarían de Dios y no significarían lo mismo, como lo significan los nombres sinónimos. Además, incluso respecto de algunas cosas, lo que se acaba de exponer es falso. En efecto, no se dice que Dios es esencia por el hecho de que da el ser, como tampoco sabio por el hecho de que da sabiduría; pues sucede a la inversa: por el hecho de que Dios tiene esencia, infunde el ser en las criaturas [*ex eo quod Deus essentiam habet, esse in creaturis infundit*], y así de lo demás –igual que el fuego: calienta porque tiene calor–; y no ocurre al revés, aunque la sabiduría divina y su esencia se nos hagan cognoscibles mediante el ser y el conocer comunicados a la criatura. De manera semejante, siendo Dios acto puro, sin mezcla de potencia, en Dios no hay algo significable a modo de potencia no unida al acto, o a modo de acto como distinguible y distinto. Por otra parte, no es verdad que el nombre de hipóstasis signifique lo que es propio en abstracto. En efecto, lo que es propio en abstracto se significa con el nombre de la propiedad, y es lo que ocurre con el nombre de paternidad, la cual no es significada como “hipóstasis”, sino como existente en la hipóstasis.

Otros establecen la diferencia de estos nombres de acuerdo con la distinción de razón que hay entre “por lo que es” [*quo est*] y “lo que es” [*quod est*]. Algunos de estos autores dicen que tres de estos nombres significan “por lo que es” o la sustancia del supuesto; de manera que “esencia” significa sustancia o naturaleza de género; “subsistencia”, la naturaleza de la especie; “hipóstasis”, la naturaleza individual. El cuarto nombre, el de “persona”, se toma de conformidad con “lo que es” [*id quod est*] y significa la sustancia que es el supuesto. Otros afirman lo inverso, que un nombre significa “por lo que es”, a saber: la esencia; y los otros tres nombres significan “lo que es”, mas de modo diverso: porque, el nombre de sustancia significa “lo que es” por respecto a la naturaleza o esencia; el nombre de subsistencia significa “lo que es” por respecto a la individuación. Ahora bien, el nombre de persona pone un carácter especial o propiedad perteneciente a la dignidad. Pero sobre los dos primeros nombres sucede lo contrario, según Boecio (en la obra citada). Esta doctrina ha sido tomada de San Agustín (*De Trin.*, VII, 4) y de San Jerónimo (*In Exp. Sym.*).

Otros afirman que dos nombres significan aquello “por lo que es”: la esencia, sin duda, significa aquello “por lo que es”, o la naturaleza común, en cuanto que no es predicable, como es considerada cuando se dice que el hombre es especie; pero

“subsistencia” significa, según Boecio, la naturaleza común, en cuanto que es predicable. Otros dos nombres significan “lo que es”, y, de este modo, se diferencian, como se ha dicho poco ha. Ahora bien, dado que cualquiera de estos nombres –excepción hecha del nombre de persona–, se utiliza unas veces como “por lo que es”, y, otras veces, se emplea como “lo que es”, por ello, parece que la distinción de esos nombres, según alguno de los modos dichos, no es esencial.

Para apreciar la diferencia entre los nombres de “esencia”, “subsistir” y “ser” [*essentia, subsistere*, *esse*], según el significado de los actos por los que son impuestos, a saber, “ser”, “subsistir” y “subestar” [*esse, subsistere, substare*] la explicación debe hacerse de modo diverso al que se ha hecho antes, según Boecio. En efecto, es evidente que “ser” es algo común y no determina un modo de ser; en cambio “subsistir” indica un modo determinado de ser, a saber, en cuanto que algo es un ente por sí [*ens per se*] y no en otro [*in alio*], como el accidente; por otra parte, “subestar” se identifica con estar puesto debajo de otro. De ahí se hace patente que “ser” indica lo que es común a todos los géneros; pero “subsistir” y “subestar” indican lo que es propio al primer predicamento según los dos aspectos que le convienen: ser ente en sí completo y estar bajo todos los demás accidentes, a saber, todo lo que tiene el ser en la sustancia; por eso afirmo que la “esencia” es aquello cuyo acto es ser [*essentia dicitur cuius actus est esse*]; “subsistencia” es aquello cuyo acto es subsistir; “sustancia” es aquello cuyo acto es subestar. Por otro lado, esto se dice de dos modos, como es patente en cada uno de los casos. En efecto, el *ser* es acto de una cosa en cuanto “lo que es” [*quod est*], como calentar es el acto de lo que calienta; y también es acto de una cosa en cuanto “por lo que es” [*quo est*], a saber, por lo que se dice que es, como calentar es acto del calor.

Por otra parte, hay que saber que, si algo sigue y acompaña a otras muchas cosas que convienen entre sí, ese algo no puede ser denominado según una de ellas, aunque ésta sea principio del todo, sino que hay que denominarlo por el todo; v. g., el sabor sigue y acompaña a lo caliente y húmedo, en la medida en que estos dos están de algún modo en concordancia: y, aunque el calor sea principio del sabor, como causa eficiente, sin embargo, algo no se denomina sabroso por el calor, sino por el sabor que comprende simultáneamente lo caliente y húmedo que, a su vez, están de algún modo en concordancia. De modo semejante afirmo que como el ser se sigue de la composición de materia y forma, aunque la forma sea principio del ser, sin embargo, un ente no es denominado por la forma, sino por el todo; por esto, la esencia no indica solamente la forma, sino que en los compuestos de materia y forma, la esencia indica el todo; y este todo también es llamado *quiddidad* y *naturaleza* de la cosa; por esto Boecio, en *Predicamenta* (*In Praed.,* al principio del predicamento de la *sustancia*), dice que *usía* significa el compuesto de materia y forma. Pero esta naturaleza, así considerada, aunque indique el compuesto de materia y forma, sin embargo, no indica que el compuesto esté construido con esa materia señalada [*materia demonstrata*] como subsistente bajo accidentes determinados, materia en que se individualiza la forma; ya que este nombre

"Sócrates" es el expresado por el compuesto.

Ahora bien, esta materia señalada [*demonstrata*] es como recipiente de aquella naturaleza común. Por ello, la "naturaleza" o "esencia" es significada de dos modos. Primero, como parte, en cuanto que es tomada prescindiendo de cualquier cosa que no pertenece a la naturaleza común; y de este modo, la materia señalada sobreviene en la composición de lo singular señalado, como este nombre "humanidad"; pero así esta palabra no se predica, ni es género, ni especie, sino que con ella es formalmente denominado el hombre. Segundo modo, la naturaleza es significada como un todo, en cuanto que las cosas que pertenecen a la naturaleza común son entendidas sin abstracción o separación; de este modo, también la materia señalada está incluida en potencia en la naturaleza común: así, es significada con el nombre de "hombre" y es significada como "lo que es".

El nombre de esencia se encuentra también de los dos modos. Por lo tanto, a veces, decimos que Sócrates es una cierta esencia; y otras veces decimos que la esencia de Sócrates no es Sócrates; y así es evidente que la esencia a veces expresa aquello "por lo que es", como es significada con el nombre de "humanidad"; y a veces, indica "lo que es", como es significada con el nombre de "hombre". De modo semejante también, subsistir es el acto de una cosa como *aquello que* [*ut quod*] subsiste o como *aquello por lo que* [*ut quo*] subsiste. Ahora bien, como el subsistir indica un ser determinado, y como toda determinación de ser se sigue de una forma que es término, es evidente que una cosa es denominada subsistente por la primera forma que está en el género de la sustancia, como lo blanco es subsistente por la blancura y lo animado lo es por el alma. Por ello, Boecio, en los *Predicamenta* (*In Praed.,* texto citado), dice que "usíosis" o "subsistencia" es una forma que toma la subsistencia como aquello "por lo que se subsiste". Ahora bien, si se toma la subsistencia como "lo que subsiste", entonces, la subsistencia es propiamente aquello en lo que se encuentra primeramente esa naturaleza con ese modo de ser. Y al encontrarse primeramente en la sustancia, en cuanto que es sustancia, y después en las demás cosas, en cuanto que se encuentran más cerca de la sustancia, es evidente que el nombre de "subsistencia" conviene primeramente a géneros y especies en el género de sustancia –como dice Boecio (en *De person.,* hacia el medio)–, pero a los individuos sólo les conviene tener un ser concreto, en cuanto que están bajo una naturaleza común. En efecto, aunque los géneros y especies solamente subsistan en los individuos, a los que pertenece el ser, sin embargo la determinación de ser comparece por una naturaleza o quiddidad superior. De modo semejante, la "hipóstasis" o "sustancia" se dice de dos modos. O es aquello *por lo que* se subestá; y dado que el primer principio de subestar es la materia, por eso, Boecio, en *Predicamenta* (*In Praed.,* al principio del predicamento de *sustancia*) dice que la "hipóstasis" es la materia. O es *lo que* subestá y esto es, prioritariamente, el individuo en el género de sustancia. En efecto, los géneros y especies no subestán o están bajo los accidentes a no ser por razón de los individuos; y por esto, el nombre de sustancia conviene primordial y

principalmente a las sustancias particulares según el Filósofo (capítulo *De Subst.*) y según Boecio (*De person.*).

Así pues, es patente la doble diferencia de estos tres nombres. Puesto que, si se toma cada uno de ellos como aquello "por lo que es", entonces "esencia" significa quiddidad, en cuanto que es la forma del todo; "usíosis" significa la forma de la parte; "hipóstasis" la materia. Pero si se toma cada uno de esos nombres como "lo que es", entonces una e idéntica cosa será "esencia", en cuanto que tiene el ser; "subsistencia", en cuanto que tiene tal ser absoluto –esto conviene, prioritariamente, a géneros y especies, antes que a individuos–; y "sustancia", en cuanto subestá a los accidentes –y esto conviene a los individuos antes que a los géneros y especies–.

Además, el nombre de "persona" significa sustancia particular, en cuanto que está sometida a una propiedad que indica dignidad; y de modo semejante "prósopon", entre los griegos; por eso la persona sólo está en la naturaleza intelectual. Y, según Boecio (en el texto citado, antes de la mitad), el nombre de "persona" está tomado del verbo resonar [*personare*] puesto que, en las tragedias y en las comedias, los actores se ponían una máscara para representar al personaje cuyas gestas narraban recitando. De ahí sucede que entró en uso el llamar persona a cualquier individuo humano del cual pudiera hacerse una narración semejante; y, por eso también, se dice "prósopon" en griego; palabra compuesta de "pro" que significa *delante* y "sopos" que significa *rostro*, ya que ponían las máscaras delante de sus rostros.

RESPUESTAS

1. Lo particular significa compuesto de materia y forma señalada [*demonstrata*]; sin embargo, lo universal, en las sustancias compuestas, significa también lo compuesto de materia y forma, pero no señalada, como el hombre está compuesto de alma y de carne y huesos, pero no de estas carnes y estos huesos concretos. Por lo tanto, no es preciso que "usía" signifique lo mismo que sustancia particular; aún más, puede aplicarse a ambos casos. Por tanto, todo lo que está en el género de la sustancia puede llamarse "usía", bien sea sustancia universal, bien sea particular.

2. Subsistir indica dos cosas: el ser y el modo determinado de ser; y el ser absolutamente [*esse simpliciter*] sólo es propio de los individuos; pero la determinación del ser depende de la naturaleza o quiddidad del género o especie. Por ello, aunque los géneros y las especies no subsistan a no ser en los individuos, sin embargo, el subsistir les pertenece con toda propiedad y son denominados subsistencias; aunque también lo particular sea denominado subsistencia, pero en segundo término; como también las especies son denominadas sustancias, aunque sustancias segundas.

3. Se dice "sustancia" [*substantia*] en cuanto "está bajo" el accidente o bajo la naturaleza común; pero se dice que algo "subsiste" [*subsistere*] en la medida en que está bajo su ser, no porque tenga el ser en otro como en un sujeto.

4. El nombre de “hipóstasis” entre los griegos tiene un sentido por la propiedad de la significación, y otro sentido por el uso. Pues por la propiedad de la significación, significa cualquier sustancia particular; sin embargo, por el uso, “hipóstasis” es lo acomodado a las sustancias más nobles; por esto, los griegos utilizan el nombre de “hipóstasis” del mismo modo a como nosotros usamos el nombre de “persona”: pero ese uso no se encuentra entre nosotros en el nombre de sustancia.

5. Entre nosotros, el nombre de “sustancia” es equívoco. En efecto, algunas veces se utiliza en lugar de esencia, como cuando decimos que la definición significa la sustancia de la cosa. A veces se utiliza como el supuesto de la sustancia, como cuando decimos que Sócrates es una cierta sustancia. Y, para evitar toda interpretación funesta, los santos no quisieron utilizar el nombre de sustancia por el de supuesto, como lo utilizaron los griegos; sino que lo cambiaron y pusieron “subsistencia” que corresponde a “hipóstasis”; y “sustancia” que corresponde a “usíosis”; a pesar de que la verdad del significado sea lo contrario; pues se preocuparon más de evitar los errores que de la propiedad de los nombres.

Artículo 2: Si el nombre de persona se dice propiamente de Dios
(I q29 a3)

OBJECIONES

1. El nombre de "persona" no se dice propiamente de Dios. En efecto, persona significa hombre enmascarado –como se ha dicho en el artículo anterior–, cuya figura es representada. Ahora bien, esto no puede convenir a Dios, a no ser metafóricamente; y Dios tampoco posee una figura que pueda ser representada, según se dice en *Isaías,* 40, 18: "¿A quién haréis que sea semejante Dios?". Luego el nombre de persona no conviene propiamente a Dios.

2. En toda la naturaleza, la "persona" indica máxima composición: ya que en el individuo humano concurren casi todas las naturalezas para su constitución, tanto por parte del alma, como por parte del cuerpo; de ahí que se diga que tiene algo de común con todas las cosas. Es así que Dios es sumamente simple. Luego el nombre de persona no le conviene.

3. Se dice "persona" lo que está bajo alguna propiedad, o lo que subsiste. Ahora bien –como se ha dicho anteriormente, en la distinción 8, según las palabras de San Agustín (*De Trin*., V, 1 y VII, 4)–, no se dice que Dios subestá propiamente bajo algo que hay en Él mismo. Luego Dios no es propiamente persona.

4. "Persona" expresa una sustancia particular o singular; pero lo particular y singular no conviene a Dios. Luego tampoco el nombre de persona.

En contra, tenemos que "persona" es algo uno de por sí. Es así que esto conviene sobremanera a Dios. Luego también le conviene el nombre de persona.

Igualmente, "persona" indica algo completo que existe en la naturaleza intelectual. Es así que esto conviene a Dios. Luego también le conviene el nombre de persona.

SOLUCIÓN

El nombre de "persona" conviene propiamente a Dios; sin embargo, no le conviene del mismo modo que a las criaturas, sino de un modo más noble, como sucede en todas las demás cosas que se dicen de Dios y de las criaturas. Así pues, se salva la noción de persona en Dios, en la medida en que tiene el ser subsistente por sí mismo en la naturaleza intelectual.

RESPUESTAS

1. En el significado del nombre hay que considerar dos cosas: aquello por lo que es impuesto el nombre para significar, y aquello que es impuesto para significarlo. Por otro lado, sucede a veces que la sustancia de una realidad es nombrada por un accidente que no se sigue de la naturaleza íntegra de la que se predica el nombre: como el nombre de piedra [*lapis*] está impuesto porque daña al pie [*laedit pedem*]: pero, ni todo lo que daña

al pie es piedra, ni viceversa. Por esto, el juicio de un nombre no debe hacerse según aquello *por lo que* [*hoc a quo*] se impone, sino según aquello respecto a lo cual [*id ad quod*] se impone para significarlo. Por lo tanto, aunque el nombre de "persona" ha sido impuesto debido a la representación dicha, sin embargo, se ha impuesto para significar la sustancia completa, que subsiste en la naturaleza intelectual: y esto conviene a Dios, aunque no le convenga aquello *por lo que* se impone el nombre.

2. Aquella composición sobreviene a la persona, fuera de la razón de persona. En efecto, dado que "persona" expresa algo completo en la naturaleza intelectual, y dado que en la naturaleza humana no se encuentra un complemento a no ser mediante la más alta composición, precisamente por eso, significa accidentalmente composición en la naturaleza. Ahora bien, si se encontrara la perfección intelectual en un cuerpo simple, como es el fuego, se diría persona [*persona*]: por ello, la simplicidad divina no es incompatible con la personalidad [*personalitati*].

3. En Dios, nada es puesto debajo de algo según la realidad, sino sólo según el modo de entender, en cuanto que se entiende que subestá o está bajo una propiedad, ya personal, ya esencial, en la medida en que se llama sustancia; y se entiende que está debajo [*esse sub*], en la medida en que se dice subsistencia. Sin embargo, dado que, según la realidad, nada hay en Dios bajo otra cosa, precisamente por esto Ricardo de San Víctor (*De Trin.,* IV, 20), al querer hablar con propiedad, dice que las personas divinas no subsisten, sino que existen [*non subsistunt sed existunt*]: en cuanto que se distinguen por sus propiedades de origen, según las cuales una es por otra, sin sub-ponerse a modo de sujeto [*non supponuntur ad modum subjecti*]; por eso dice que las personas divinas no son subsistencias, sino existencias.

4. Propiamente hablando, en Dios no existe lo particular, pues algo se dice particular porque la naturaleza común se particulariza en ello, de la cual lo particular toma una parte conforme a la capacidad que posee de estar en muchos sujetos, aunque reciba toda su razón inteligible. Ahora bien, en el Padre existe una naturaleza divina según toda su capacidad; por lo tanto, no puede decirse particular a no ser quizás solamente según la razón de una multitud numeral –como se ha dicho en la distinción 19, cuestión 4, artículo 2– y es evidente por las palabras de Damasceno (*De fide,* II, 6). De modo semejante, el nombre de Dios no puede ser ni particular ni singular, en tanto se predica de muchos supuestos y carece de materia que es principio de singularidad. Por lo tanto, el nombre de persona se dirá de Dios, no según la razón de particularidad o singularidad, sino según la razón de compleción en cuanto que expresa algo completo subsistente o existente en la naturaleza intelectual.

Artículo 3: Si la persona significa la sustancia
(I q29 a4)

OBJECIONES

1. "Persona" significa sustancia. Primero, por el argumento de autoridad de San Agustín en el texto, quien parece que afirma esto expresamente.

2. Esto parece resultar de la definición de Boecio (*De person.,* antes de la mitad); en efecto dice que "la persona es la sustancia individual de naturaleza racional". Es así que la sustancia significa algo absoluto y no relativo. Luego el nombre de "persona" no significa relación.

3. Todo relativo, según su propio nombre, hace referencia a otro. Es así que el nombre de "persona" no hace referencia a otro, según su nombre. Luego no significa relación.

4. Cuando se pregunta "qué cosa es", se indaga sobre la sustancia o esencia. Ahora bien –como en el texto se dice–, a los herejes que preguntan: ¿qué cosa son los tres? Se les responde: Padre, Hijo y Espíritu Santo; y estos son nombres de persona. Luego "persona" significa esencia.

5. "Persona" es como una unidad por sí misma. Ahora bien, lo que es uno significa esencia. Luego "persona" significa esencia.

EN CONTRA, Boecio (*De Trin.,* 2) dice: "Todo nombre que toma su origen de las personas, es cierto que no pertenece a la sustancia". Es así que ningún nombre toma su origen de las personas en cuanto personas. Luego etc.

Además, en nada que sea absoluto, el Padre se distingue del Hijo, sino que sólo se distingue por la relación. Y se distingue en la persona. Luego "persona" no significa algo absoluto, sino una relación. La primera afirmación se prueba por la simplicidad divina y por la perfección de toda la Trinidad.

Así mismo, a cualquier género que se reconduce lo inferior, se reconduce también su superior. Es así que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están contenidos bajo el término común de persona. Luego al significar el Padre relación, también "persona" significa relación.

SOLUCIÓN

Se encuentran múltiples opiniones de los doctores sobre el significado de "persona". En efecto, unos dicen que es un nombre equívoco; otros, que es un nombre unívoco. Los diversos doctores señalan la equivocidad de ese nombre de tres modos. En efecto, algunos señalan la multiplicidad del nombre según la diversidad del tiempo: porque, antes de la controversia con los herejes, significaba la esencia divina, en cuanto era distinta de

las demás esencias; pero después de la controversia con los herejes, se cambió su significado, de modo que en singular significa esencia, y en plural, relación. Pero a partir de Boecio, significa relación, según el uso de los modernos, tanto en singular como en plural. No parece razonable que en singular signifique una cosa y en plural, otra, ya que el plural es sólo un singular repetido; por lo tanto, el significado es el mismo en singular que en plural, bajo una diversa consignificación. Así mismo, es evidente que el uso variado de este nombre no es razonable; por lo tanto, es preciso que, en el significado del mismo nombre, se considere algo según lo cual podamos utilizarlo de un modo o de otro.

Otros señalan la multiplicidad de este nombre según los diversos significados, no por la diversidad del tiempo, sino por el significado propio del nombre. En efecto, afirman de manera absoluta que, unas veces, significa esencia, otras hipóstasis, y otras propiedad –como parece que opina el Maestro en la distinción 26–. Pero, parece que ninguna de estas cosas expresa completamente el significado de persona; aún más, parece que "persona" incluye todos esos significados; en efecto, expresa algo subsistente en una naturaleza y algo distinto por una cierta propiedad.

Otros señalan la multiplicidad de su significado según lo que se le añada: afirman que, cuando es tomada por sí misma, significa sustancia; pero, si se le añade un partitivo o numeral, significa relación; como cuando se dice "dos personas", o se dice "otra persona". Pero esto parece no ser así: porque los nombres que significan sustancia de modo absoluto, no reciben adición de ese género; en efecto, no decimos "varios Dioses", o decimos "otro Dios".

Así mismo, de modo semejante, son diversas las opiniones de los autores que dicen que "persona" es un nombre unívoco. Algunos afirman que en su significado encierra una sola cosa: la sustancia. Y significa la sustancia, no la que es llamada esencia, sino la que se llama "hipóstasis" o sustancia primera –como se ha dicho en el artículo 1 de esta distinción–. Pero esto no parece ser suficiente, porque nada absoluto es numerado en Dios. Por lo tanto, si no implicara relación, no podría predicarse en plural.

Otros afirman que, en su significado, incluye dos cosas: una de manera principal y como en recto, y otra de manera secundaria y como en oblicuo. La opinión de estos es doble: pues unos dicen que significa relación en recto y sustancia en oblicuo; y otros dicen lo contrario.

Otros dicen que persona, en su mismo significado, encierra principalmente dos cosas: la sustancia y la propiedad. Por otro lado, estos autores interpretan esto de modo diverso. Pues unos dicen que la propiedad se pone junto a la sustancia, como distinguiéndola; por lo tanto, afirman que significa la sustancia, distinta por la propiedad. Ahora bien, no es fácil ver cómo lo absoluto se puede distinguir en Dios. Otros afirman, además, que persona significa sustancia y propiedad, pero que una de ellas no se pone junto a la otra, porque la propiedad que la persona significa no distingue la sustancia. Pero no se ve

claramente cómo un nombre pueda significar varias cosas, a no ser que de ellas resulte algo uno de algún modo.

Para que se pueda ver qué hay de verdad en cada una de las opiniones y en qué fallan, hay que tener en cuenta que persona –como se ha dicho antes– significa sustancia individual. Ahora bien, el individuo puede ser significado de dos modos: o por un nombre de segunda intención, como el nombre "individuo" o "singular", que no significa una cosa singular, sino la intención de singularidad; o por un nombre de primera intención, que significa la cosa, a la que conviene la intención de particularidad; y así, es significada la persona con este nombre, pues significa la cosa misma, a la que se le añade la intención de individuo. Por consiguiente, de acuerdo con esto, podemos hablar del significado de "persona" de dos modos: o esencialmente [*per se*], a saber, qué significa el nombre de persona de por sí; o accidentalmente [*per accidens*], en cuanto que se toma en una naturaleza u otra. Esencialmente, sin duda, significa la sustancia intelectual individual, sea la que sea y de cualquier modo que se individualice. Ahora bien, si se toma la "persona humana" significa lo que es subsistente en esa naturaleza, siendo distinto con la distinción que corresponde a la naturaleza humana, a saber, mediante una naturaleza determinada. Y en este sentido hablamos aquí del significado de persona, en cuanto que es "persona" divina; y, según esto, significará lo que es distinto existente en la naturaleza divina.

Para ver qué es ahí lo distinto y cómo le corresponde la noción de persona, hay que tener en cuenta que –según la exigencia de la fe que en Dios confiesa, tres y uno–, es preciso poner algo común, en cuanto que son uno, y poner algo propio que sea lo que distingue; y, según esa distinción son tres. Lo común es la esencia o naturaleza divina, en cuanto que es significada con el nombre de divinidad; y lo que distingue es la relación, como la paternidad. Y dado que en Dios no hay composición alguna, por ello, es necesario que la deidad, según la realidad, sea entendida lo mismo que Dios, y la paternidad lo mismo que el Padre.

Por consiguiente, si tomamos estos cuatro términos: deidad, Dios, Padre y paternidad, es evidente que la razón de persona no conviene a la deidad de dos modos, en cuanto que así es significada como una cierta naturaleza: primero, no le conviene porque no es significada como subsistente por sí; segundo, porque es común a varios y porque "persona" significa un algo distinto. De modo semejante, el nombre "Dios" no posee la razón de persona, porque, aunque sea significado como subsistente, sin embargo, no lleva consigo la razón de la distinción: pues, de la misma manera que Padre e Hijo convienen en ser deidad, así también convienen en ser Dios. Ahora bien, es verdad que si se quitara la pluralidad de personas y, en consecuencia, la comunidad del nombre de "Dios", el nombre "Dios" significaría una cierta persona distinta de todas las demás naturalezas por las propiedades esenciales. Por lo tanto, el nombre "Dios" sería significado como una cierta "persona". De modo semejante, también la paternidad, al no ser significada como algo subsistente y distinto, sino como algo diferenciante que

distingue, no sería significada a modo de persona. De igual modo, el Padre, aunque fuera significado como algo distinto, sin embargo, no sería significado como subsistente en una naturaleza, sino más bien como algo sujeto a una cierta propiedad. Por lo tanto, como lo blanco, por la razón de su nombre, no es nombre de persona, así tampoco el Padre lo sería: pues, en cuanto que el Padre y Dios se identifican, no como accidente y sujeto, sino por una omnímoda diferencia real, así, el Padre, en cuanto que es Dios Padre, tiene la razón de persona.

Y, por ello, afirmo que "persona" en Dios significa relación a modo de sustancia. En efecto, la misma relación, que es la que distingue, es lo distinto, porque la paternidad es el Padre. Y dado que "persona" significa algo distinto existente en una naturaleza, por eso es evidente que significa la relación, en cuanto que la relación misma se refiere al [*ad*] mismo relato y en cuanto que ese mismo relato es subsistente en dicha naturaleza. Por todo esto, es patente que "persona" significa relación a modo de sustancia, no la que se identifica con la esencia, sino la que es el supuesto que tiene esencia.

También de esto se evidencia que todas las opiniones, hasta cierto punto, han expresado la verdad. En efecto, quienes dijeron que "persona" es equívoco –y que unas veces significa una cosa, y otras, otra–, dijeron la verdad en cuanto que, al estar incluidas en la persona la propiedad, la hipóstasis y la esencia y al no ser éstas diferentes en Dios, significa relación como hipóstasis; en efecto, significa la esencia que es la hipóstasis y significa también la propiedad que es el mismo supuesto distinto. Por consiguiente, unas veces parece ponerse por una cosa, y otras, por otra. Pero esto acaece a la "persona" porque en Dios todas las cosas antedichas son una sola cosa en la realidad. De modo semejante, quienes dijeron que "persona" significa sólo hipóstasis, atendieron al modo según el cual el nombre significa, ya que significa a modo de subsistente en una naturaleza; aunque signifique eso mismo distinto que es la misma relación diferenciante.

Igualmente, quienes dijeron que significa la sustancia en recto, se fijaron en la sustancia, sinónima de hipóstasis, distinta de la propiedad. En cambio, quienes afirmaron lo contrario se fijaron en la sustancia que es la esencia. Y los que han dicho que significa hipóstasis y que ponen a la propiedad junto a ella, no tomaron la hipóstasis en cuanto que subsiste bajo la naturaleza divina, como es significada con el nombre de "Dios" que conviene indistintamente a las tres personas; sino que la tomaron en cuanto la hipóstasis es la misma relación que distingue a lo distinto. Y en sentido opuesto han considerado la hipóstasis o sustancia, quienes afirmaron que la propiedad no se pone junto a la sustancia como lo que la distingue.

RESPUESTAS

1. San Agustín considera el significado de persona, en cuanto al modo de significar, y no en cuanto a lo que es significado; y aunque es cierto que se significa la relación, sin embargo, dado que es significada a modo de sustancia, por eso dijo que significa la sustancia; y, además, dado que en Dios la sustancia se identifica con la esencia, por eso

se sigue que también significa la esencia, en cuanto que el Padre es Dios y también es la misma deidad.

2. La definición de Boecio queda aclarada con lo anterior.

3. Aunque signifique relación, sin embargo, no significa a modo de relación; y por ello no se relaciona como un nombre se refiere a otro.

4. El "qué" [*quid*] se engarza a veces con la pregunta por la esencia, como cuando se pregunta: ¿qué es el hombre?; y se responde: animal racional mortal. Pero a veces indaga sobre el mismo supuesto, como cuando pregunta: ¿qué [*quid*] es lo que nada en el mar?, y se responde que el pez. De esta manera se respondió a los herejes cuando preguntaban: ¿Tres, qué?, tres Personas, se respondía.

5. Al decir "persona", como unidad por sí, no es significada la unidad esencial, sino más bien la unidad de la persona que procede de la propiedad; por eso, aquel argumento no pertenece al tema tratado.

También es clara la respuesta a los argumentos expuestos en contra de las objeciones, respecto a lo que significa el nombre de "persona". Así pues, encontramos en Dios cuatro modos de significar: en efecto, algo significa lo absoluto, a modo de absoluto, como "Dios"; algo significa relación, a modo de relación, como "Padre"; algo significa lo absoluto a modo de relación, como "potencia de generar"; y algo significa lo relacionado, a modo de lo absoluto, como "persona"; y esto último acaece cuando la relación es esencialmente la propia sustancia divina, etc.

Artículo 4: Si la persona se predica pluralmente en Dios
(I q30 a1)

OBJECIONES

1. La persona no se predica en plural. En efecto, como se dice en el texto, ser tres personas es ser tres determinadas cosas. Es así que no se concede que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean tres cosas, sino una sola. Luego parece que no pueden decirse tres personas.

2. "Persona" significa lo que existe sustancialmente en una naturaleza. Es así que la distinción de las propiedades no diversifica lo que está sustancialmente en una naturaleza. Luego parece que, al distinguirse solamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo por sus propiedades, no es posible decir que sean tres personas.

3. Las propiedades personales no son en Dios más sustancialmente que las propiedades esenciales, como la bondad, la sabiduría, y otras. Ahora bien, las propiedades esenciales no constituyen varias personas. Luego tampoco lo conseguirán las propiedades relativas.

4. De la misma manera que el nombre de "Dios" significa lo que tiene naturaleza divina, así también el nombre de "persona" significa lo subsistente en la naturaleza divina. Ahora bien, debido a la unidad de la naturaleza divina, no puede decirse que sean muchos dioses. Luego por la misma razón no podrá decirse que sean muchas personas.

EN CONTRA, está lo que en el texto se dice, y lo que el uso común de la Iglesia tiene.

Además, esto se hace evidente en Ricardo (*De Trin.,* IV, 10), que dice: "Los que temen, donde no existe temor, rectamente temerían que las personas se dijeran según la sustancia, si «persona» significara solamente ser sustancial y no consignificara algo"; y por razón de esto, dice que las personas se multiplican.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho, "persona" expresa algo distinto subsistente en la naturaleza intelectual. Por lo tanto, donde quiera que se ponen algunos distintos que tienen naturaleza intelectual, se ponen varias personas. Y para la pluralidad de las personas no importa si tienen la misma naturaleza o no. En efecto, la división de la naturaleza en muchas personas acaece en los hombres: sea por la imperfección de la naturaleza humana –que no es su propio ser, sino que recibe el ser en su supuesto y por lo tanto está en diversos supuestos según su diverso ser–; sea también por el modo de la distinción, ya que las personas humanas se distinguen por la materia, que es parte de la esencia. Por lo tanto, es preciso que una persona distinta no tenga una sola esencia; ninguna de estas dos cosas acontece en las personas divinas. Luego las tres personas son subsistentes en una sola naturaleza.

RESPUESTAS

1. San Agustín (*De Trin.*, VII, 6) toma de modo amplio "tres cosas" por "tres sujetos", como también San Hilario (*De syn.*, § 29) diciendo que por la sustancia son tres cosas, y por concordancia una sola; pero toma sustancia por hipóstasis. Incluso se puede decir que no son tres cosas de modo absoluto, sino tres cosas determinadas, a saber, tres supuestos.

2. En las criaturas, la diversidad de propiedades no hace la pluralidad de personas, ya que la propiedad no es persona subsistente. Pero en Dios, las propiedades son las mismas personas subsistentes: porque la paternidad es el mismo Padre; y ser Padre y ser Dios no es ser diversas cosas: pues el ser del Padre no es distinto del ser del Hijo; y por ello el número de personas acompaña al número de las propiedades personales.

3. Las propiedades esenciales también son subsistentes; sin embargo, una no tiene motivo para distinguirse de la otra en la realidad, sino solamente en la razón; ahora bien, las propiedades relativas sí pueden distinguirse en virtud de la oposición. Por lo tanto, de la misma manera que el Padre es algo subsistente, así también es bueno; ahora bien, el Padre es un subsistente y el Hijo es otro subsistente; pero bueno y sabio son uno e idéntico subsistente. Por lo tanto, todas estas cosas se dicen de cada una de las personas; y, por ello, las propiedades esenciales no constituyen el número de las personas, ya que el número se sigue de la distinción.

4. Los nombres sustantivos no reciben la pluralidad si no es de la multiplicación de la forma por la que son impuestos. Y dado que la deidad por la que se impone el nombre de "Dios" no se multiplica, por ello, tampoco se multiplica el nombre que es impuesto por esa forma. Ahora bien, el nombre de "persona" es impuesto por la forma de la personalidad [*nomen personae imponitur e forma personalitatis*], la cual expresa la razón de subsistir en tal naturaleza; y por eso, cuando son muchos subsistentes, son varias las personalidades y varias las personas.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"No es una cosa para Dios ser y otra distinta ser persona". Esto no se dice sólo en cuanto a la identidad de la realidad, ya que, así, en Dios sólo hay un ser; sino también según la razón, ya que, por el hecho de que tiene el ser subsistente en la naturaleza divina, se dice persona en Dios. Sin embargo, ese ser según la razón, por cuya causa conviene esencialmente, es la relación, en cuanto que es subsistente y distinta, ya que no puede ponerse ninguna otra cosa tal en Dios. Por ello, en cuanto al modo de significar, la persona pertenece a la sustancia; pero en cuanto a lo que se supone en Dios con el nombre de "persona", pertenece a la relación.

"No decimos cosa distinta de la sustancia del Padre"; de manera que con el nombre de sustancia no se entiende la esencia, sino la hipóstasis.

"El sentido es éste: el Padre es esencia divina". Esta frase la añade el Maestro por iniciativa propia, ya que no está contenida expresamente en las palabras de San Agustín; y sin embargo, es verdadera, no en razón del significado del nombre, sino en razón de la identidad de la realidad; ya que, en Dios, según la realidad la hipóstasis se identifica con la esencia.

"No tanto para manifestar personas, como para no pasarlas por alto totalmente". Parece que, según esta frase, no es posible decir que son propiamente tres personas. Pero debemos responder que nada puede decirse con propiedad de Dios, mediante nuestras palabras, que exprese perfectamente la verdad divina; sin embargo, del modo con el que decimos otras cosas de Dios, también obligados por la necesidad, hemos venido a usar la palabra relación. En efecto, al no encontrarse transmitida la palabra relación por la Escritura canónica, no hubiéramos intentado usarla de este modo, si no nos viéramos obligados por la necesidad. Por lo tanto, la necesidad es una excusa de presunción más que de falsedad.

"Cuando se trata de Dios, el pensamiento es más conforme a la verdad que la palabra". Parece que esta expresión es falsa: porque decimos oralmente de Dios muchas cosas que no entendemos con la mente. También Crisóstomo (*Hom.*, 2) dice lo mismo, como se verá más adelante. Mas hay que replicar que, aunque la mente no llegue a las cosas que exceden o sobrepasan su comprensión, en el conocimiento de la verdad, sin embargo, mediante la fe se tiene esa verdad que no se puede expresar perfectamente mediante palabras. Más adelante, en la distinción 39, cuestión 1, artículo 1, se dirá cómo, a pesar de todo, hay cosas que se expresan con más verdad que se entienden, o viceversa.

"Porque no lo contradice la Escritura". Parece que esto no tiene valor alguno, porque si dijéramos que hay una sola persona en Dios, la Escritura no diría lo contrario. Pero San Agustín no señala toda la razón, ya que esto no es la causa por la que pudiera afirmarse con propiedad y de verdad; sino porque no es incompatible con la piedad de la fe, y, por así decir, observada la propiedad del significado.

"Temió decir tres esencias, para que ninguna diversidad fuera entendida en la suma igualdad". Tampoco en la esencia se entiende alguna cosa por la que dicha esencia pueda ser llevada a la relación, como se encuentra la distinción de por sí: por lo tanto, la pluralidad de las realidades no se salvaría en la distinción de las relaciones, sino que exigiría la división en lo absoluto.

"Cuando dice esto, se excluye la singularidad". San Hilario, con el testimonio de autoridad ofrecido, quiere probar tanto la unidad de la esencia como la pluralidad de las personas. En efecto, la distinción de personas se entiende porque el Padre es nombrado separadamente del Hijo; por eso dice que se excluye "la singularidad": para que Dios no fuera considerado singular, como si la deidad se encontrara solamente en un solo supuesto; "y la comprensión de lo único, esto es, de lo solitario", como si no hubiera consorcio de las personas divinas mediante la unión del amor. Por otra parte, prueba la unidad de la esencia con la consecuencia de la visión, ya que quien ve al Hijo, ve también al Padre.

LOS NOMBRES QUE DESIGNAN PLURALIDAD SE APLICAN A LAS PERSONAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Propone la razón de la duda y las opiniones al respecto.*
- La persona, según la sustancia, se dice de modo absoluto; y en Dios es lo mismo ser que ser persona: luego la multiplicación de Personas es una multiplicación por la sustancia: y así, cuando se dice que "una es la Persona del Padre, otra la del Hijo, etc." es lo mismo que decir "una es la sustancia del Padre", etc.
- Es correcto decir que hay tres Personas, porque a quienes preguntan qué son las tres, se responde: *Personas*; pero el vocablo "qué" pregunta por la esencia o sustancia; luego son tres esencias o sustancias.
- Por eso algunos dijeron que con el nombre de persona se significa la esencia; y así, cuando se dice que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres Personas, el sentido es éste: son tres que tienen lo que es común, a saber, la Persona que es la esencia. Pero entonces no aparece cómo se verifica que una es la Persona del Padre y otra la del Hijo; a no ser diciendo que una es la esencia o sustancia del Padre y otra la del Hijo, lo cual no debe admitirse.

2. *Resuelve la dificultad.*
- Supone que la persona significa algo según la sustancia.
- Pero la sustancia fue tomada por los Latinos de dos maneras: de un modo, como naturaleza; de otro modo, como hipóstasis o subsistencia.
- Como subsistencia es tomada por los Griegos. Como se dice que las Personas son tres según la sustancia, no se multiplica la sustancia por la naturaleza, sino por las hipóstasis: como tres subsistencias o subsistentes. Tres Personas no son tres esencias, sino son *de una esencia* o una esencia: son tres las Personas, o sea, subsistencias.

3. *Responde a las objeciones.*
- Cuando se pregunta qué son esas tres Personas, se responde: las Personas no son uno, sino por la esencia; aunque son tres Personas, o sea, hipóstasis o subsistencias.
- Cuando se pregunta por qué decimos que son tres, se responde: son tres cosas y, sin embargo, son una suma realidad o esencia.

4. *Propone una dificultad que ayuda a explicar mejor toda la cuestión.*

Pregunta si por la misma razón se dice que una es la Persona del Padre, otra la del Hijo, o uno es en Persona Padre, otro es en Persona Hijo, etc.

Responde: una es la hipóstasis del Padre, otra la hipóstasis del Hijo, o subsistencia; y de modo semejante, uno es Padre por la propiedad personal, otro es Hijo por otra propiedad. Por eso, con el nombre de Persona, algunos quisieron entender las propiedades, diciendo "tres Personas"; pero mejor se entienden las subsistencias.

Texto de Pedro Lombardo

Qué se significa, cuando se dice en plural, tres personas o dos personas.– Además, al decirse el nombre de “persona” según la sustancia –como se ha visto en la distinción 23–, hay que considerar cuál es el significado de esa expresión, cuando se profiere en plural: tres personas o dos personas; y cuando se dice: una es la persona del Padre, otra la persona del Hijo y otra la persona del Espíritu Santo. En efecto, si en estas locuciones el vocablo de persona expresa el concepto de esencia, parece que confesamos varias esencias y, en consecuencia, varios dioses. Pero si en esas locuciones persona no tiene el significado de esencia, entonces uno es el significado de ese nombre cuando se dice: el Padre es persona, el Hijo es persona; y otro cuando se dice: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas; y cuando se dice: una es la persona del Padre, otra la del Hijo, etc.

Parece que se dice según la esencia que una es la persona del Padre, otra la del Hijo; o que son tres personas, como cuando se dice: el Padre es persona, el Hijo es persona.– En efecto, como antes (en la distinción 23) dijo San Agustín, la persona se dice de modo absoluto [*ad se*] y, en Dios, el ser persona y el ser se identifican; como también en Él se identifican el ser y el ser Dios. Por lo tanto, se deduce claramente que predicamos la esencia divina cuando decimos: el Padre es persona, el Hijo es persona, el Espíritu Santo es persona, esto es, la esencia divina; y, con el nombre de “persona”, se significa totalmente, una y la misma cosa, esto es, la esencia divina, cuando se dice: el Padre es persona, el Hijo es persona; y esto se significa con el nombre de “Dios”, cuando se dice: el Padre es Dios, el Hijo es Dios. Así se expresa la misma cosa también cuando se dice: Dios es Dios, y Dios es persona. Con ambos nombres se entiende la esencia divina, ya que ambos se dicen según la sustancia.

Ahora bien, cuando se dice: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, ¿qué significamos con el nombre de “persona”?, ¿acaso la esencia? Si examinamos profunda y diligentemente las palabras expuestas de San Agustín, parece que así es. En efecto, antes (en la distinción 23) ha afirmado que “decimos tres personas porque lo que es persona es común a las tres”. Y también: “porque el Padre es persona, el Hijo es persona y el Espíritu Santo es persona, por eso se dice que son tres personas”. Por consiguiente, parece que el nombre de “persona” posee el mismo significado cuando se dice: “tres personas”, que el que tiene cuando se dice: “el Padre es persona, el Hijo es persona, el Espíritu Santo es persona”; puesto que –como enseña San Agustín– se dice que son “tres personas”, “porque aquello que es la persona, les es común”. Por consiguiente, lo que les es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, parece que es significado con el nombre de “persona”, cuando se dice: “tres personas”.

Parece que también puede mostrarse de otro modo el nombre de persona según la esencia, incluso cuando se dice en plural.– También puede mostrarse de otro modo que, con el

nombre de "persona" es significada la esencia, cuando se dice: "tres personas". En efecto, como antes ha afirmado San Agustín, hemos dicho "tres personas" apremiados por esta necesidad: para responder a los que nos preguntan: tres ¿qué?, o ¿qué tres cosas? Por consiguiente cuando se pregunta: "tres ¿qué?", o "¿qué tres cosas?", se responde convenientemente, diciendo: "tres personas". Ahora bien, cuando se pregunta: "tres ¿qué?", o "¿qué tres cosas?", con el "qué", se pregunta por la esencia. En efecto, no se encuentra qué sean aquellos tres, a no ser la esencia. Por consiguiente, si respondemos rectamente a la pregunta, es necesario que, al responder, se signifique la esencia; de otro modo, no mostramos qué son las tres. Pero si al responder significamos la esencia, con el nombre de "persona" entendemos la esencia cuando decimos: "tres personas".

Opinión de algunos que juzgan que la esencia es significada con el nombre de persona, cuando decimos: tres personas.– A algunos les parece que con el nombre de "persona", se significa la esencia, cuando se dice: "tres personas". Y son de este parecer, porque San Agustín afirma que "son tres personas, precisamente porque a las tres les es común aquello que es la persona". De manera que el sentido sea el siguiente: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, esto es, son tres que poseen en común lo que es la persona; son tres y cada uno es persona, esto es, esencia. Pero, según este modo de comprender, ¿cómo se dice que "una es la persona del Padre y otra la del Hijo"? También quieren entender esto así: uno es el Padre, otro es el Hijo, pero teniendo como común esto: lo que es la persona. Y dan solidez a esta argumentación con la autoridad de San Agustín, quien en el libro VII *De Trinitate* (6, 11) dice: "Afirmamos que las tres personas son de la misma esencia, o, que las tres personas son una sola esencia. Pero no decimos que son tres personas procedentes de idéntica esencia, como si fuera una cosa lo que es la esencia y otra cosa lo que es la persona".

Con este argumento de autoridad y con las cosas expuestas intentan afirmar que, en las expresiones expuestas, el nombre de persona significa esencia. Pero, ¿qué responderán a lo que el mismo San Agustín dice en el libro *De fide* (mejor: Fulgencio, *De fide ad Pet.*, 1, 5): es decir, que "uno es el Padre en persona o personalmente, otro personalmente el Hijo y otro personalmente el Espíritu Santo"? ¿Cómo va a ser uno personalmente el Padre, otro personalmente el Hijo, otro personalmente el Espíritu Santo, si convienen totalmente en ser personas, esto es, si la persona significa sólo la esencia? Por esto, nos parece a nosotros que esto puede explicarse más convenientemente de otro modo, de acuerdo con los testimonios de autoridad de los doctores católicos.

El nombre de "persona", en la Trinidad, es tomado en tres sentidos. Ésta es la doctrina eficaz y católica sobre la persona o las personas.– Así pues, ha de saberse que el nombre de "persona", tiene múltiples significados, no solamente uno. Y como San Hilario dice en el libro *De Trinitate* (IV, 14), "el significado o comprensión de las palabras ha de tomarse de acuerdo con las causas por las que tales palabras se han empleado, ya que la realidad no está sometida a la palabra, sino que la palabra está sometida a la realidad". Por consiguiente, al discernir las causas de nuestra expresión verbal, cuando hablamos distinguimos el significado del nombre de "persona", el cual se dice según la sustancia y significa la esencia, como San Agustín mostró antes (en la distinción 23), cuando se dice: Dios es persona, el Padre es persona.

Qué se quiere decir cuando se dice tres personas: o tres subsistentes o tres entes, pero no tres esencias.– Sin embargo, como antes ha dicho San Agustín (en la distinción 23), este nombre, por una cierta necesidad, ha sufrido un cambio de significado, a saber, para emplearse en plural "tres personas", cuando se pregunta: tres ¿qué?, o ¿qué tres

cosas? Aquí, no significa esencia o naturaleza divina, que es común a las tres personas, sino que significa subsistencias o hipóstasis, según los griegos. Sin duda, los griegos –como ha dicho antes San Agustín (en la distinción 23)–, toman el nombre de sustancia, esto es, hipóstasis, en un sentido distinto al nuestro. En efecto, nosotros llamamos a la sustancia, esencia o naturaleza; en cambio, llamamos personas a lo que ellos llaman sustancias, esto es, hipóstasis. Por consiguiente, nosotros llamamos personas a lo que ellos llaman sustancias o hipóstasis. Y ellos toman la hipóstasis de modo distinto a como nosotros tomamos la sustancia. En consecuencia, tomamos el nombre de personas de modo distinto a la sustancia. Por consiguiente, cuando decimos "tres personas", con el nombre de persona no significamos la esencia. ¿Qué expresamos, pues? Decimos que son tres personas, esto es, tres subsistencias, tres entes; y los griegos, en vez de eso, hablan de tres hipóstasis.

Muestra que las palabras de San Agustín son favorables a esta opinión.– Este sentido es corroborado con las palabras citadas de San Agustín, si se examinan en profundidad: "En efecto, porque el Padre es persona", esto es, esencia, "el Hijo es persona y el Espíritu Santo es persona, por eso, son tres personas", esto es, tres subsistencias, tres entes. Pues no pueden decirse subsistencias o entes, a no ser que cada uno de ellos sea persona, esto es, esencia. "Por consiguiente, les es común lo que es la persona", esto es, la esencia, "y, por eso, con rectitud se dice que son tres personas", esto es, tres subsistencias o subsistentes; de la misma manera que la esencia, que les es común, existe verdadera y propiamente, así aquellos tres son conocidos como tres subsistencias o entes. Por ello, San Agustín, al separar las causas de las palabras, dice: "las tres personas son una sola esencia, o pertenecen a la misma esencia; pero no se dicen procedentes de la misma esencia, para que no se entienda ahí que una cosa es la persona y que otra cosa es la esencia". En efecto, son tres personas, tres subsistencias, pero son una sola esencia y pertenecen a una sola esencia; no son una persona o pertenecen a una persona, aunque persona, a veces, se diga según la sustancia. Pues si se dijera esto, produciría confusión en las personas.

Aquí, responde a la objeción de aquellos que se esforzaron en probar que las personas son tomadas o aceptadas según la esencia; respondemos a los que preguntan: tres, ¿qué?, o ¿qué tres cosas?– Respecto a aquellos que dicen que "cuando se pregunta: tres, ¿qué?, o ¿qué tres cosas?, se pregunta por la esencia, ya que no se encuentra qué tres son aquellos, a no ser la esencia" –queriendo, con esto, persuadirnos de que, con el nombre de "persona", entendemos la esencia, cuando les respondemos "tres personas", así afirmamos: indudablemente, es verdad que no se encuentra algo que sean aquellos tres, a no ser la esencia; en efecto, aquellos tres son una sola cosa, esto es, la esencia divina. De ahí que la Verdad diga (*Jn.*, 10, 20): "El Padre y yo somos uno". Pero, cuando se pregunta: tres, ¿qué?, o ¿qué tres cosas?, no se pregunta sobre la esencia, ni este "qué" es referido a la esencia. Sino que, cuando la fe católica confiesa que son tres, como dice Juan en la Epístola canónica (1 *Jn.*, 5, 7): "Tres son los que dan testimonio en el cielo"; se preguntaba qué tres serían aquellos, esto es, si eran tres realidades, qué tres realidades, y con qué nombre se significarían aquellas tres realidades; y, por eso, por la necesidad de expresarse, para responder, se encontró este nombre, "persona"; y se dijo, "tres personas".

Aquí se dice qué sea tres realidades y qué sea una sola realidad.– No te perturbe el

hecho de que hayamos dicho “tres realidades”. En efecto, al hacerlo, no ponemos en la Trinidad un número de realidades diversas; sino que decimos “tres realidades” de modo que confesemos que esas mismas realidades son una suma realidad. De ahí que San Agustín, en el libro I *De doctrina christiana* (3, 3), diga: “Las realidades que hemos de gozar nos hacen felices”. “Luego las realidades que debemos gozar son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y la misma Trinidad es una suma realidad y común para los que de ella gozan; pero si es una realidad y no simplemente causa de todas las cosas. En efecto, no es fácil que se pueda encontrar un nombre que convenga a tanta excelencia, a no ser que se diga de una manera mejor: esta Trinidad es «un solo Dios»” (*ibid.*, 5, 5). Por consiguiente, de la misma manera que se dicen tres realidades y estas tres realidades son una sola realidad; así también son tres subsistencias y son una sola esencia. He aquí que se ha mostrado cuál es el sentido o significado del nombre de “persona”, cuando decimos “tres personas”.

En qué sentido se dice aquí: una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.– Ahora examinemos si según la misma razón y causa se dice: una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Y si puede conocerse que el sentido de esto es el siguiente: una es la subsistencia o hipóstasis del Padre, otra la subsistencia del Hijo y otra la del Espíritu Santo; una subsistencia es el Padre, otra el Hijo, otra el Espíritu Santo.

En qué sentido se dice que uno en persona es el Padre, que otro en persona es el Hijo y otro en persona es el Espíritu Santo.– A continuación se examina si el término de “persona” es tomado según la misma razón o sentido, cuando se dice: uno es el Padre en persona, otro es el Hijo en persona y otro el Espíritu Santo en persona; o, dicho de otro modo: uno es personalmente el Padre, otro es personalmente el Hijo y otro es personalmente el Espíritu Santo.

Que aquí tomamos persona de otro modo a como la considerábamos arriba: aquí se toma por propiedad.– A esta pregunta respondemos que, aunque pueda tomarse del mismo modo, sin embargo, por razón de lo expuesto, se toma en otro sentido, de manera que aquí con el nombre de “persona” se entiende la propiedad de la persona; con el fin de que el sentido sea éste: uno es en persona o personalmente el Padre, esto es, por su propiedad el Padre es otro que el Hijo, y el Hijo por su propiedad es otro que el Padre. En efecto, por la propiedad paternal, la hipóstasis del Padre se distingue de la hipóstasis del Hijo; y, por la propiedad filial, la hipóstasis del Hijo se diferencia del Padre; y el Espíritu Santo, por su propiedad de procesión, se distingue de ambos.

También puede aceptarse en las locuciones citadas según este modo.– También, de este modo, puede evidentemente tomarse el nombre de “persona” en las locuciones precedentes, cuando se dice: una es la persona del Padre, otra es la persona del Hijo, esto es, una es la propiedad por la que el Padre es Padre, otra es la propiedad por la que el Hijo es Hijo y otra por la que el Espíritu Santo es Espíritu Santo. Así también, con el

nombre de “persona” algunos quieren entender las propiedades, cuando se dice que son “tres personas”. Pero, cuando decimos “tres personas” es mejor que entendamos subsistencias o hipóstasis.

Se recoge el conjunto de lo dicho.– De lo expuesto se deduce que el nombre de persona en la Trinidad tiene tres significados: en efecto, en unos casos significa esencia, en otros hipóstasis y en otros propiedad.

Muestra lo que ha dicho con el testimonio de autoridad de los santos.– Con las palabras de San Agustín, antes (en la distinción 23) hemos mostrado claramente que persona se dice según la sustancia y algunas veces significa esencia. Para que no parezca que hemos osado decir algo basados en nuestras propias conjeturas, conviene mostrar con el testimonio de autoridad de los Santos que el nombre de persona es tomado ciertamente como hipóstasis y propiedad. San Jerónimo, en la *Expositione fidei catholicae ad Alypium et Augustinum episcopos* (*Libello fidei ad Innocentium Papam*, 3) se expresa en los siguientes términos: “Ciertamente, no hay grado alguno en la Trinidad y nada que pueda decirse inferior o superior; sino que la divinidad entera, por su perfección es igual, de forma que, exceptuados los términos que indican la propiedad de las personas, todo lo que se dice de una sola persona, puede entenderse dignísimamente de las tres. Y, de la misma manera que, al refutar a Arrio, decimos que la esencia o sustancia de la Trinidad es una e idéntica y confesamos que Dios es uno en tres personas, así también, al apartarnos de la impiedad de Sabelio, distinguimos tres personas, significadas por su propiedad, afirmando que el Padre no es lo mismo que los otros, que el Hijo no es lo mismo que los otros y el Espíritu Santo no es lo mismo que los otros, sino que una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo. En efecto, no son solamente nombres, sino que confesamos que son también propiedades de los nombres, esto es, personas, o, como los griegos dicen, hipóstasis, esto es, subsistencias. Y decimos a veces que el Padre no excluye la persona del Hijo ni la del Espíritu Santo; ni el Hijo ni el Espíritu Santo reciben el nombre y la persona del Padre; sino que el Padre es siempre Padre, el Hijo es siempre Hijo y el Espíritu Santo es siempre Espíritu Santo. Así pues, por sustancia son uno, pero se distinguen en cuanto personas y en cuanto a sus nombres”. He aquí que, en este texto, San Jerónimo dice claramente que las propiedades son personas y que las personas son subsistencias. Por lo tanto, es evidente lo que hemos dicho: que con el nombre de “persona” se significa tanto la hipóstasis como la propiedad. También Juan Damasceno (*De fide,* III, 5) dice que las personas son hipóstasis y las llama entes, expresándose así: “Confesamos que, en Dios, hay una sola naturaleza y tres hipóstasis, según la verdad, entes, esto es, personas”.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber examinado en la distinción 24, los nombres que en la divinidad significan unidad y pluralidad, a continuación, el Maestro trata del nombre que recibe una adición y cosignifica en plural; examina cómo puede ser esto, a saber, qué significa el nombre de persona cuando es significado en plural. Esta parte se divide en otras dos: en la primera examina si, de la misma manera que el nombre de persona, empleado en singular, significa esencia, así también significa lo mismo cuando se emplea en plural; en la segunda parte, da la solución a esta cuestión, en el pasaje que empieza: “A algunos les parece que con el nombre de ‘persona’, se significa la esencia”. Sobre la primera parte hace dos cosas: primero, plantea la cuestión; después aduce la razón de la segunda parte, en el pasaje que empieza: “En efecto, como antes […] dijo San Agustín, la persona se dice de modo absoluto”. Por otro lado, esta cuestión suya lleva a dos inconvenientes. En efecto, el nombre de persona, al significar en singular esencia, como antes había dicho, en plural, ¿significa esencia o no? Si significa esencia, es evidente, en consecuencia, que decir varias personas no es otra cosa que decir varias esencias, y si no significa esencia, lógicamente el nombre de “persona” es equívoco en singular y en plural; pero esto parece inusual.

“En efecto, […] la persona se dice de modo absoluto”: aquí se exponen las razones de la segunda parte, a saber, que tanto en singular como en plural significa esencia. En efecto, prueba que en singular significa esencia, por lo que había dicho antes; y prueba con dos razones que también en plural significa esencia. La primera la toma de San Agustín: cuando decimos tres personas, significamos lo que es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Ahora bien, sólo les es común la esencia; luego la esencia es significada con el nombre de persona, tomada en plural. Expone la segunda razón en el texto que empieza: “También puede mostrarse de otro modo que, con el nombre de ‘persona’, es significada la esencia”. Este modo es el siguiente: al decir “qué” se pregunta por la esencia. Pero a los que preguntan: tres ¿qué?, se les responde: tres personas, en plural. Luego persona, en plural, significa esencia.

“A algunos les parece que con el nombre de «persona», se significa la esencia”. Aquí da la solución y dice dos cosas: primero, expone la solución de algunos y la refuta; segundo, expone la solución que él da, en el texto que comienza: “Así pues, ha de saberse que el nombre de «persona», tiene múltiples significados”. La solución que dan algunos es la siguiente: que el nombre de persona significa en plural esencia, pero, a pesar de todo, no se sigue que sean tres esencias, sino que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres que tienen en común la esencia; y, de modo semejante, hacían su exposición, cuando se dice: “Una es la persona del Padre, otra la del Hijo”; esto es, el Padre es distinto del Hijo; y ambos son personas. Pero el Maestro presenta otro modo de expresarse, que no pueden explicar así. En efecto, San Agustín dice que el Hijo es

distinto del Padre, en persona o personalmente.

“Así pues, ha de saberse que el nombre de «persona», tiene múltiples significados”. Aquí expone su solución; primero la expone; segundo, partiendo de su solución, ofrece una conclusión a modo de epílogo, en el pasaje que empieza: “De lo expuesto se deduce que el nombre de persona en la Trinidad tiene tres significados”. Sobre el primer punto hace dos cosas: primero expone qué significa el nombre de “persona”, cuando se profiere en plural, añadiendo un término numeral; segundo, expone qué significa un término, cuando se le añade a un término partitivo; en el pasaje que empieza: “Ahora examinemos si según la misma razón y causa, se dice: una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo”. Primero, da la explicación; segundo, responde a los argumentos elaborados en contra, en el pasaje que empieza: “Este sentido es corroborado con las palabras citadas de San Agustín”.

Por consiguiente, dice el Maestro, resolviendo la cuestión, que aunque en singular significa esencia, en plural significa hipóstasis: de ahí que el sentido es: tres personas, esto es, tres hipóstasis; y lo consolida con el testimonio de autoridad de San Agustín.

“Este sentido es corroborado con las palabras citadas de San Agustín”. Aquí responde a las objeciones elaboradas en contra; y hace dos cosas: primero, responde a las objeciones; segundo, excluye una duda, en el pasaje que empieza: “No te perturbe el hecho de que hayamos dicho «tres realidades»”. Subdivide el primer punto en dos partes, correspondientes a las dos razones o argumentos. En la segunda da la solución, en el pasaje que empieza: “Respecto a aquellos que dicen […], así lo afirmamos”.

“Ahora examinemos si según la misma razón y causa se dice: una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo”. Aquí expone el significado de persona, cuando es añadido a un término partitivo, como es “otro”. Esto sucede de dos modos: o que la distinción sea aplicada a la persona, como cuando decimos: “otra es la persona”, etc., y entonces dice que significa hipóstasis. O que la persona designe la razón de distinción, como cuando se dice: “otro es en persona o personalmente”, etc., y entonces dice que significa propiedad; aunque en ambos casos pueden ser significadas las dos cosas.

“De lo expuesto se deduce que el nombre de persona en la Trinidad tiene tres significados”. Aquí, concluye que el nombre de persona se dice de tres modos y lo consolida con el testimonio de autoridad de Juan Damasceno y de otros santos.

Cuestión única

Aquí se desarrollan cuatro puntos: 1. La definición de persona. 2. Si el nombre de persona se encuentra unívocamente en Dios y en las criaturas. 3. La comunidad del mismo nombre respecto a las tres personas divinas. 4. Si las tres personas son tres realidades o tres entes.

Artículo 1: Si es apropiada la definición de persona que da Boecio
(I q29 a1-a2)

OBJECIONES

1. Definición de persona por Boecio (*De person.,* c. 3): "Persona es una sustancia individual de naturaleza racional". Parece que esta definición no es apropiada. En efecto, la definición debe ser convertible con lo definido. Es así que la noción de persona se encuentra en Dios, en los ángeles y en los hombres; pero esta definición de persona no conviene a las personas divinas, como dice el Maestro en III, distinción 10. Luego parece que la definición no es apropiada.

2. De la misma manera que la definición se relaciona con la cosa, así también las partes de la definición se relacionan con las partes de la cosa. Pero la definición significa la cosa definida. Luego también las partes de la definición significan las partes de la cosa. Es así que, en Dios, la persona es simple y no tiene partes. Luego esa definición no le compete.

3. Lo que se predica de algo en recto, no debe ponerse en su definición en oblicuo. Ahora bien, la naturaleza intelectual se predica de la persona en recto; pues decimos que Sócrates es una naturaleza intelectual o racional. Luego parece que está mal expresado "de naturaleza racional".

4. La diferencia propia de un género no se encuentra fuera de ese género. Es así que racional es la diferencia de animal. Luego sólo se encuentra en los animales. Ahora bien, la persona se encuentra en los ángeles y en Dios, los cuales no están contenidos en el género de animal. Luego racional no debe ponerse en la definición de persona.

5. En la asignación de Boecio y Tulio, la persona está relacionada con esencia, subsistencia y sustancia. Es así que, en Dios, se identifican naturaleza y esencia. Luego Boecio debió poner en la definición "de esencia racional" con más razón que "de naturaleza racional".

6. El principio de individuación es la materia. Ahora bien, la persona se encuentra en algunas cosas en las que no hay nada de materia, al menos en Dios. Luego no debe ponerse en la definición de persona la palabra individuo.

7. La sustancia, en el uso de los latinos, equivale a esencia e hipóstasis. En consecuencia, al decir que la persona es sustancia individual: o el término sustancia se pone como esencia, o como hipóstasis. Si como hipóstasis, la hipóstasis es sustancia particular o individual; es evidente que de modo superfluo se añade "individual". Si se toma como esencia, al ponerse la individuación en torno al sujeto, individuación que, en Dios, se produce mediante la distinción de la propiedad, se seguiría que la propiedad distinguiría la esencia. Además dado que, multiplicando lo definido, se multiplica la

definición –como muchos hombres son muchos animales racionales, etc.–, se sigue que muchas personas son muchas esencias; lo cual parece un inconveniente.

8. La persona o es nombre de sustancia o es nombre de accidente. Ahora bien, no puede decirse que sea nombre de accidente, ya que la sustancia se pone en su definición en recto; y esto está claro en Boecio que separa la persona del género de los accidentes. Luego es nombre de sustancia. Pero los accidentes no son puestos en la definición de sustancia. Así pues, el individuo, al designar un accidente –ya que expresa una intención, como también la expresan el nombre de género y el de especie–, parece que no se pone de modo apropiado como diferencia de sustancia en la definición de persona.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes, en la distinción 23, cuestión 1, artículo 3, el nombre de "persona", tomado como nombre común, no es un nombre de intención, como lo son los nombres de "singular", "género", o "especie", sino que es el nombre de una cosa, a la que sobreviene una intención, a saber, una intención particular; y en una naturaleza determinada, a saber, intelectual o racional. Por eso en la definición de persona se ponen tres elementos: primero, el género de la realidad, que es significado con el nombre de persona cuando se toma como "sustancia"; segundo, la diferencia por la que se contrae a una naturaleza determinada en la que se pone la realidad, que es la persona, al decir "de naturaleza racional"; tercero, se pone también algo que pertenece a la intención bajo la que el nombre de persona significa su propia realidad; no significa sustancia racional absolutamente, sino en cuanto se sobreentiende la intención particular; y, por esto, se añade "individual".

RESPUESTAS

1. Las palabras que se ponen en esa definición pueden considerarse en dos sentidos: o en sentido estricto, según la propiedad de los vocablos, y así, como se aclarará, no conviene a las personas divinas, tal y como dice el Maestro; o en sentido amplio, y así, conviene a la persona en cualquier naturaleza intelectual que se ponga; Boecio toma su definición en este sentido. Por lo tanto, también allí estudia la definición de persona para demostrar cómo en Cristo hay una sola persona, en quien es manifiesto que sólo hay la persona divina increada.

2. Según Avicena, la definición puede considerarse de dos modos: o conforme a lo que se significa mediante la definición o según la intención de la definición.

Del primer modo, la misma cosa es significada por lo definido y por la definición: de ahí que el Filósofo (*Metaphys*., IV, texto 28) diga que la razón que el nombre significa es la definición; así, la definición y lo definido se identifican; de este modo, las cosas que se ponen en la definición en recto no son partes de la definición, esto es, de la realidad significada mediante la definición, como tampoco de lo definido.

En efecto, si, cuando se dice "animal racional mortal", "animal" fuera una parte del

hombre, no se predicaría del todo, ya que ninguna parte integral se predica del todo. Por lo tanto, "animal" indica el todo y, de modo semejante, "racional mortal". Por eso, no se dice que el hombre es un compuesto de animal y de racional y de mortal, sino que se dice que es animal racional mortal.

Ahora bien, el género significa el todo como lo "no designado"; la diferencia significa el todo como "designante"; y la definición, como también la especie, significan el todo como lo "designado". Estas cosas se diferencian; por ejemplo, el cuerpo, en cuanto que es parte del animal y en cuanto género se diferencian, como dice Avicena (*Metaphys*., V, 5). En efecto, consiste la razón de cuerpo en ser de una naturaleza tal que en él pueden designarse tres dimensiones; y si con el nombre de cuerpo se significa una realidad de esta índole, de modo que en ella puedan designarse tres dimensiones con la condición de que sobrevenga otra perfección que la complete con una razón más noble, como es el alma: de este modo, el cuerpo es parte del animal y, así, no se predica del animal. Pero, si con el nombre de cuerpo se significa una realidad que posee una naturaleza, perfeccionada por cualquier forma, de modo que en ella pueden designarse las tres dimensiones; entonces, el cuerpo es género y significa el todo: porque, tómese la forma especial que se tome, no existirá fuera de aquello por lo que la razón del cuerpo era condicionada; pero de modo indistinto, ya que no se determina si posee la razón dicha por una forma o por otra. Sin embargo, cuando al cuerpo se le llama animado, se designa la forma por la que recibe tal razón; aunque también recibe del alma algo más que la razón de cuerpo: en este caso la diferencia es lo "designante" y la especie será lo "designado".

Pero es verdad que, en los compuestos, el género y la diferencia, aunque no sean partes, sin embargo, fluyen de las partes de la cosa; ya que el género fluye de la materia, aunque no sea la materia; y la diferencia fluye de la forma, aunque la forma no sea la diferencia, sino que la forma es principio de ésta: de este modo, la definición compuesta muestra una composición real. En cambio, en las realidades simples, y principalmente en Dios, la composición que está en la definición no se reduce a una composición de la realidad, sino sólo según la razón que se funda en la verdad de la realidad; como si alguien, al definir a Dios, dijera que es sustancia intelectual divina o algo semejante. Por lo tanto, cualquiera de estos nombres que se expresara en la definición tendría verdadero significado en Dios, y el significado de una cosa no sería el significado de otra; y, a pesar de todo, la diversidad de los significados no se fundaría sobre una diversidad real.

De ahí sucede que, de la misma manera que el entendimiento enuncia el ser de una realidad simple, mediante la composición afirmativa de varios nombres, a pesar de que en la realidad no hay composición alguna, así también designa la quiddidad de la realidad simple, en la que no hay composición, mediante varios nombres, en los cuales apunta la pluralidad de razones inteligibles que hay en la cosa, y no la diversidad de la cosa misma. Y según esto, lo que se pone en la definición de persona divina, no es de mayor simplicidad, en cuanto a la realidad, que la misma persona, sino solamente según la

razón.

Del segundo modo, si se considera la definición según su intención, entonces la definición no es lo definido, sino que es lo que conduce al conocimiento de lo definido; así también la definición se compone de varias intenciones, de las que ninguna se predica de la misma, ni viceversa, ya que la intención del género no es la intención de la definición. Pero esto sólo sucede según el entendimiento que descubre estas intenciones, y, de este modo, no hay inconveniente en poner en Dios el todo y la parte según la operación del entendimiento, como también en la proposición que se forma de Dios, el sujeto es parte de toda la proposición.

3. Como es evidente por lo expuesto, la esencia o la naturaleza puede significarse de dos modos: o como parte, tal y como es significada con el nombre de humanidad, y así la naturaleza o esencia no puede predicarse de la persona en recto, como tampoco la humanidad de Sócrates; o según el todo, como se significa con el nombre de hombre, y así se predica de la persona. En efecto, decimos que Sócrates es hombre. Ahora bien, aquí se toma el nombre según el primer modo, en cuanto que es principio de la diferencia y no la diferencia, como sucede en la racionalidad que no podría ponerse en la definición de hombre en recto, sino en oblicuo; como si se dijera que es animal con racionalidad o algo semejante. En cambio, en las realidades compuestas, la naturaleza determinada [*signata*] también tiene una diferencia real respecto a la persona, a saber, en cuanto que a la naturaleza se le añade alguna cosa, como la materia signada [*demonstratae*] por la que se individualiza la naturaleza común del género o de la diferencia. Pero en las realidades simples, y principalmente, en Dios, al no haber adición alguna según la realidad, no hay una diferencia real de la naturaleza, en cuanto que es significada así respecto a la persona; pero sí hay diferencia real en cuanto al modo de significar; por lo que, en la definición de la persona divina, la diferencia cae en oblicuo.

4. Racional se dice de dos modos: en efecto, unas veces se toma en sentido estricto y propio, en cuanto que la razón expresa una especie de oscurecimiento de la naturaleza intelectual, como dice Isaac que la razón surge entre las sombras de la inteligencia. Y esto es evidente, puesto que la verdad no se le presenta al entendimiento inmediatamente, sino que la encuentra mediante una indagación discursiva; de este modo, racional es la diferencia del animal y no conviene ni a Dios, ni a los ángeles. Otras veces se toma generalmente por cualquier conocimiento de la facultad o virtud no impresa en la materia, y así conviene generalmente a Dios, a los ángeles y a los hombres. De ahí que también San Gregorio (*Hom. Ev.,* X "in die Epiph.", 1) nombra al ángel como animal racional; y Dionisio (*De cael. hier.*, 15) también dice que lo sensible y lo racional están en los ángeles de modo más eminente que en nosotros; y también enumera la razón entre los nombres divinos; también lo toma así Boecio (en el pasaje citado).

5. Según Boecio, la naturaleza se toma, en cierto modo, diciendo que es la que informa a cada una de las realidades con una diferencia específica. Por esto, el nombre

de naturaleza no designa la esencia de modo absoluto, sino en cuanto que está determinada en un género o una especie. Y por ello, ya que la persona designa solamente la sustancia subsistente en un género determinado, a saber, en el género de la naturaleza intelectual, Boecio escogió el término naturaleza con preferencia al de esencia.

6. En la individuación, en cuanto que se halla en las realidades compuestas, hay que considerar dos cosas: la causa de la individuación que es la materia, y según esto, no es aplicable a Dios; y la razón de la individuación que es la razón de la incomunicabilidad, a saber, en cuanto que algo uno e idéntico no se divide en muchos, ni se predica de muchos, ni es divisible, y así, conviene a Dios. De ahí que también Ricardo (*De Trin.*, II, 12) haya puesto en vez de individuo, incomunicable.

7. La sustancia se dice de cuatro modos. De un modo, sustancia se identifica con esencia; y así la sustancia se encuentra en todos los géneros, como también la esencia; y esto se significa cuando se pregunta: ¿qué es la blancura?, un color. De otro modo, significa el individuo en el género de la sustancia, el cual se llama sustancia primera o hipóstasis. De un tercer modo, la sustancia segunda. De un cuarto modo, la sustancia dicha en común en cuanto que hace abstracción de la sustancia primera y segunda, y así se toma aquí. Al nombrar el término "individuo", que actúa a modo de diferencia, figura como sustancia primera; así ocurre cuando se dice "animal-racional-mortal": "animal" significa la naturaleza del animal, en la medida que es abstraída de todas las especies, y con la diferencia añadida se reconduce a una especie determinada. Sin embargo, algunos dicen que la sustancia es tomada como la hipóstasis y que, al ser propio de la razón de persona una triple incomunicabilidad, a saber: la privación de la comunidad universal, la privación de la comunidad particular –que la noción de persona posee en la constitución del todo–, y la privación de la comunidad del conjunto asumible de una realidad más digna –en cuanto que decimos que la naturaleza humana no es persona en Cristo–; mediante el nombre de hipóstasis, se quita la razón de universal y particular, y mediante la adición del término "individuo" se quita la comunicabilidad asumible. Ahora bien, la primera explicación es mejor, porque esto no puede ser sacado del significado de las palabras. Además, permanece aún la objeción de cómo se toma la sustancia en la definición de la hipóstasis, cuando decimos que hipóstasis es una sustancia individual.

8. Como es evidente por lo dicho en el cuerpo del artículo, la persona no designa intención, sino que indica la realidad sobre la que recae esa intención; por eso no señala accidente, sino sustancia; ni lo que se llama "individuo" es la diferencia de la sustancia, ya que lo particular no añade una diferencia a la especie. Sin embargo, lo particular resulta individuo mediante un principio esencial que, en las realidades compuestas, es, sin duda, la materia, y en las realidades divinas es una relación diferenciadora [*distinguens*]. Y dado que nos son desconocidos los principios esenciales, con frecuencia ponemos en la definición algo accidental para significar una cosa esencial; y así también, el nombre de individuo, que es un nombre de accidente, se pone para señalar un principio sustancial, por el que se produce la individuación.

A pesar de todo lo dicho, hay que tener presente que se dan otras definiciones de persona. Una de ellas es la definición de Ricardo (*De Trin.*, IV, 18), quien, corrigiendo la definición de Boecio según el modo aquel por el que el nombre de persona es aplicado a Dios, la define así: "la persona es una existencia incomunicable [*incommunicabilis existentia*] de la naturaleza divina"; ya que los términos racional, individuo y sustancia no corresponden propiamente a Dios, en cuanto al uso común de esos nombres. Los maestros dan otra, expresada en estos términos: "la persona es una hipóstasis distinta con una propiedad que pertenece a lo perfecto [*nobilitatem pertinente*]"; casi vienen a decir lo mismo, si no fuera porque ésta se toma en relación a la propiedad diferenciadora, bajo la cual está la persona; y la definición de Boecio se toma en la relación con la naturaleza; sin embargo, la persona hace referencia a las dos cosas.

Artículo 2: Si el nombre de persona se dice unívocamente de Dios y de las criaturas

OBJECIONES

1. Parece que la persona se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. En efecto, por mucho que algunas cosas difieran entre sí, pueden convenir unívocamente en alguna negación; como el no ser piedra conviene unívocamente a Dios y al hombre. Es así que la razón de persona consiste en una negación, pues es una sustancia individual. Luego parece que conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.

2. Todo lo que se predica de algunas cosas según un solo nombre y una sola razón, les conviene unívocamente. Es así que el nombre de persona y la definición asignada convienen a Dios y a las criaturas, como se evidencia en Boecio (*De person.*, c. 4). Luego parece que es unívoco el nombre de persona para Dios y las criaturas.

3. Si no es unívoco, entonces es equívoco o análogo. No es equívoco, porque todas las cosas que se ponen en una definición no se predican equívocamente de Dios ni de las criaturas –como es evidente por lo dicho en el artículo anterior–; tampoco se predican análogamente, porque nada dicho analógicamente de Dios y de las criaturas está en las criaturas antes que en Dios, como el nombre de "persona" que ha sido transferido de las criaturas a Dios. Luego la persona se predica unívocamente de Dios y de las criaturas.

4. En contra, hay que decir que de todas aquellas cosas que no convienen en un solo género generalísimo no es posible decir algo unívocamente. Es así que Dios, al no estar en un género, no conviene con las criaturas en género, ni en especie, ni en accidente puesto que no le es posible ser sujeto, como lo prueba Boecio (*De Trin.*, 1, 3) y, así de otros aspectos. Luego ni el nombre de persona, ni ningún otro nombre, se predica unívocamente de Dios y de las criaturas.

5. Persona significa lo distinto en una naturaleza. Es así que no es la misma razón de distinción en Dios, en los ángeles y en los hombres, ya que en Dios hay distinción mediante las solas relaciones de origen; en los ángeles hay distinción por las propiedades absolutas; en los hombres de ambos modos, como dice Ricardo (*De Trin.,* IV, 14). Luego el nombre de persona se dice equívocamente de ellos.

SOLUCIÓN

La persona se predica de Dios y de las criaturas no unívocamente, ni equívocamente, sino analógicamente. Respecto a la realidad significada está en Dios antes que en las criaturas; pero, en cuanto al modo de significar, sucede lo contrario; como ocurre también de los demás nombres que se predican analógicamente de Dios y de las criaturas.

RESPUESTAS

1. Aunque el individuo según la razón del nombre implique una cierta negación, sin

embargo, esta negación se funda sobre una realidad, a saber, sobre la distinción de un principio diferenciante en el que Dios y la criatura no son unívocos. Además, con la definición de persona no sólo se pone el nombre de "individuo", sino también el de "sustancia" y algunas otras cosas que no pueden convenir unívocamente a Dios y a las criaturas; a no ser que se dijera que "persona" es nombre de accidente, a saber, de una intención, y no nombre de una realidad; y que la sustancia se pone en la definición de persona como el sujeto en la definición de accidente, como cuando se dice: chata es la nariz curva. Pero esto está en contra de la idea de Boecio, el cual busca la diferencia de persona en la división de sustancia.

2. Según el Filósofo (*Metaphys*., III, texto 4), nada prohibe que las nociones de algunas cosas no sean unívocas; por lo tanto, de la misma manera que el nombre de persona no se predica de modo unívoco, sino análogo respecto a Dios y a las criaturas, así también su definición.

3. Este nombre "persona", en cuanto a la realidad significada, es en Dios antes y con más verdad que en las criaturas, de ahí que, en ellas, está analógicamente; pero, en cuanto al modo de significar y a la imposición del nombre, conviene más habitual y comúnmente a las criaturas.

4. Con la cuarta objeción estamos de acuerdo.

5. La razón de persona conlleva distinción en general; por ende, abstrae de cualquier modo de distinción; de ahí que pueda ser una noción analógica en las cosas que se distinguen de modo diverso.

Artículo 3: Si la persona es común a las tres personas
(I q36 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la persona no es común a la Trinidad. En efecto, todo lo que conviene comúnmente a las tres personas significa esencia y se predica en singular, como es la sabiduría, la bondad, y cosas semejantes; y las personas se distinguen en esto. Es así que la persona en plural se predica en la Trinidad y el Padre y el Hijo se distinguen en la persona. Luego la persona no es común en la Trinidad.

2. Todo lo común que pertenece a la razón de una realidad, es universal. Así pues, si la persona es común al Padre y al Hijo y no está fuera de la razón de ambos –porque, de otra manera, sería accidente–, entonces parece que es universal. Es así que todo lo universal no está en Dios. Luego la persona no es común.

3. Si se dijera que es común según la razón y no según la realidad, parece que sucede lo contrario. Puesto que, en el universal, la razón inteligible no es numéricamente la misma, como la humanidad no es la misma numéricamente en los particulares diversos. Es así que solamente es idéntica según la razón. Luego esto parece que no impide la razón del universal.

4. Lo que de por sí tiene el carácter de incomunicable, no puede ser común, ya que estos conceptos son opuestos. Es así que la persona tiene el carácter de incomunicable. Luego parece que no puede ser común.

EN CONTRA, está lo que San Agustín dice en el texto. Además nada puede ser enumerado conjuntamente con otra cosa a no ser en aquello que es común a ambas.

SOLUCIÓN

La comunidad es doble: comunidad de realidad y comunidad de razón. Hay comunidad de realidad cuando algo único e idéntico conviene a muchos numéricamente; esta comunidad de naturaleza sólo se halla en las personas divinas y no hay una tal comunidad en la Trinidad, si no es la comunidad de la esencia y de cosas que pertenecen a la esencia, como son los atributos, las operaciones, las negaciones y las relaciones esenciales. En cambio, la comunidad de razón es aquélla según la cual la persona se dice que es común en la Trinidad.

Ahora bien, los diversos autores matizan esto de distintos modos. En efecto, algunos dicen que la persona es común según la razón de negación, ya que en la definición de persona entra el individuo que indica negación. De ahí que digan que tal comunidad de razón que comparece sólo mediante negación no produce el universal. Pero esto no parece suficiente, ya que la persona, por su propio concepto, no indica sólo negación sino también una determinada posición.

Por ello, otros afirman que la comunidad es según el carácter de la proporción, como decimos: de la misma manera que se mantiene el gobernador en la ciudad, así se mantiene el piloto en la nave. Y así dicen que la persona es común al Padre y al Hijo: porque, de la misma manera que el Padre se encuentra como subsistente respecto a la naturaleza divina, así también el Hijo. Otros dicen que es comunidad conforme a la razón de intención; como se dice que el color y el animal convienen en la intención de género. Ahora bien, estos dos modos de decir desembocan en lo mismo: ya que la comunidad de intenciones sólo se produce según la proporción de lo común a lo propio o al contrario. Y parece que esto no es suficiente, ya que la persona no sólo designa intención o relación de algo subsistente respecto a la naturaleza común, como el nombre de "supuesto" o de "particular" o cosas de esta índole; sino que, más bien, designa aquella realidad sobre la que acaece tal intención. Por lo tanto, la comunidad de la persona, en Dios, no puede ser según la comunidad de tal relación o intención; sino que esa comunidad es aquélla por la que el nombre de "supuesto" es común a las tres personas.

Y, por esto, hay que expresarse de otro modo diciendo que, aparte de estas comunidades –que, de algún modo, están incluidas en la comunidad de persona– hay en ella una comunidad de razón fundada en la realidad –como decimos que la razón de animal es común al hombre y al asno–. Ahora bien, la razón fundada en la realidad es doble: ya que una es común, como la razón de animal, y otra es especial, como la razón de hombre. Así también sucede en Dios: al haber en Él realmente una relación, hay en Él una razón común de relación.

Así mismo, al haber realmente en Él la paternidad, hay en Él realmente una razón especial de la paternidad: por lo tanto, la relación es común a la paternidad y a la filiación, como la razón común en las razones especiales. Sin embargo, de esto no se sigue que la relación sea un universal respecto a la paternidad y a la filiación, ya que todo universal se produce conforme a seres diversos en sus inferiores. Ahora bien, en Dios sólo hay un solo ser; por lo tanto, en la paternidad y filiación existe el mismo ser de la relación. Luego la razón común en Dios no puede distinguirse por el ser, sino sólo por razones especiales. Y de ahí sucede que nada "uno" –según una razón especial–, puede multiplicarse en Dios numéricamente.

Así, afirmo que, en Dios, la persona significa comúnmente la razón de un distinto subsistente en tal naturaleza; y el Padre significa una relación de un distinto que por especial razón subsiste en una naturaleza común; y, de modo semejante, el Hijo. Por ello, es evidente que la persona, según la realidad, no es común al Padre y al Hijo: ya que numéricamente no es una sola persona la de ambos como es una numéricamente la esencia, sino como aquello que tiene una razón común es común a los que tienen razones especiales y propias en las que se distinguen, y no obstante, no es un universal: porque no hay seres diversos en el Padre y en el Hijo.

RESPUESTAS

1. La persona no es común con comunidad real, como lo es la esencia. Por ello, aunque según la realidad no difiera de la esencia, sin embargo, no significa a modo de esencia. De modo semejante, cuando se dice que el Padre se distingue del Hijo en la persona, no se entiende que sea una distinción en la razón común de persona, sino sólo en una razón especial que es la razón de Padre.

2. La persona no es de la razón de Padre, si se toma propiamente: ya que en Dios no hay propiamente definición, como no hay género ni especie. Sin embargo, si no se insiste fuertemente en esto, entonces decimos que si es propia de la razón de Padre, sin embargo, no lo es según un ser diverso para el Padre y el Hijo –además, no les es común a modo de un universal, sino según la razón solamente–.

3. Con esto se ha respondido a la tercera objeción.

4. Aunque lo que es persona sea incomunicable, sin embargo, nada prohibe que la intención de persona sea común; como Sócrates es incomunicable y sin embargo la razón o intención de individuo es común; y al contrario, la razón de género es designada como particular cuando se contrae a un género concreto. De modo semejante también la razón de persona, en cuanto que es persona, aunque no designe una intención –particular–, sin embargo es común, ya que no indica una razón especial de distinción, sino una intención general; como también un individuo vago [*individuum vagum*], como un cierto hombre, es de algún modo común, en cuanto que no indica una u otra razón de individuación, sino que sólo indica una individuación en común.

Artículo 4: Si tres personas pueden denominarse tres cosas

OBJECIONES

1. Parece que las tres personas no pueden decirse tres entes, o tres cosas. En efecto, todo lo que se predica absolutamente en Dios, se predica singularmente de las tres. Es así que el ente y la cosa se predican absolutamente. Luego etc.

2. De la misma manera que una es la Deidad del Padre y del Hijo, así es uno solo el ser y una sola la esencia. Es así que una sola esencia y un solo ser se dice que son un solo Dios. Luego, por la misma razón, no debe decirse que las tres personas son tres entes o tres cosas; ya que el nombre de ente es impuesto procedente del verbo ser y el nombre de cosa está impuesto por la quiddidad o esencia, como dice Avicena (*Metaphys*., VI, 5).

3. El Padre y el Hijo sólo se distinguen por las relaciones. Ahora bien, la relación en cuanto a la referencia con la que distingue, no tiene nada que añadir. Luego, parece que por el hecho de que se distingan por las relaciones, no es posible decir que son tres entes o tres cosas.

4. Damasceno (*De fide,* I, 1) dice que las tres personas no se diferencian en la realidad, sino que se distinguen por la razón y el conocimiento. Es así que todas las realidades que se distinguen por la sola razón no son tres cosas. Luego etc.

EN CONTRA, San Agustín (*De doct. christ.,* I, 5) dice: "Tres son las realidades de las que debemos gozar, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". Luego etc.

Además, todas las cosas que se distinguen realmente, son varias realidades. Es así que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se distinguen realmente. Luego etc. Se prueba la menor: de la misma manera que la razón de sabiduría se halla en Dios realmente, así también se encuentra en Él realmente la razón de paternidad. Es así que, debido a la razón real de sabiduría, Dios se llama realmente sabio. Luego también, por el mismo motivo, Dios se llamará realmente Padre, luego también realmente relacionado y luego también realmente distinto, ya que estas cosas se corresponden recíproca y directamente.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes (en la distinción 2, cuestión 1, artículo 3), según Avicena los nombres "ente" y "cosa", se diferencian en cuanto que hay que considerar dos aspectos en la cosa: su quiddidad o su razón inteligible y su ser. El nombre de "cosa" se toma de la quiddidad. Y dado que la quiddidad puede tener el ser tanto en el singular –que está fuera del alma–, como en el alma –en cuanto que esa realidad es aprehendida por el entendimiento–, por eso el nombre de cosa se refiere a ambos aspectos: se refiere a aquello que está en el alma, por cuanto la palabra "cosa" [*res*] está emparentada con el verbo "*reor, reris*" [pensar]; y se refiere a lo que está fuera del alma, por cuanto la palabra "cosa" se dice como algo ratificado y firme en la naturaleza.

A su vez, el nombre de "ente" [*entis*] está tomado del ser de la cosa [*esse rei*]. Y, por esto, como un solo e idéntico ser es propio de las tres personas, si el ente se toma sustantivamente, no puede predicarse en plural de las tres personas: puesto que la forma por la que es impuesto, a saber, el ser, no se multiplica en ellas. Pero si se toma participial y adjetivamente, sí puede predicarse en plural: ya que de este modo las personas reciben el número de los supuestos y no de la forma significada, como se ha dicho en la distinción 22, cuestión 1, artículo 1.

La quiddidad o la forma de la que se toma el nombre de la cosa en Dios, es considerada de dos modos. Primero, como forma absoluta, al igual que la esencia o la deidad y semejantes, que no se multiplican en Dios; y por lo tanto, el nombre de la cosa que es tomado de esa forma no se predica en plural, sino en singular, en cuanto que se dice que el Padre y el Hijo son una cosa. Segundo, también en Dios hay una cierta forma relativa, como la paternidad, que, según la razón existente no sólo en el entendimiento, sino también fuera de él, es distinta de la filiación. Por lo tanto, en cuanto que el nombre de la cosa es tomado de esta relación, la cosa se predica pluralmente, de modo que hay en él varias formas relativas. Y, según esto, decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres cosas, no solamente en el alma, sino fuera de ella, puesto que tienen estabilidad en la naturaleza.

RESPUESTAS

1. El nombre de "ente" de ningún modo se toma de una relación, sino del ser que es simplemente absoluto en Dios. Por esto, no se predica en plural por su forma, sino por su supuesto, en cuanto que es adjetivo o participio. Pero el nombre de "cosa" es impuesto por la quiddidad o la forma que puede ser tanto absoluta como relativa. Y, por ello, puede predicarse en plural, aunque, según el nombre, no se relaciona con otro, ya que a la razón de cosa le sobreviene lo absoluto o lo relativo, como al animal le sobreviene ser racional e irracional.

2. Aunque sea uno el ser, como también lo es la deidad, sin embargo, el ente es adjetivo y Dios es sustantivo. Por lo tanto, no corresponden a la misma razón. Pero si por quiddidad se entiende no sólo la razón absoluta [*ratio absoluta*], sino la razón o intención de cualquier cosa –sea sustancia, sea accidente o relación–, así, en Dios, aunque sea una quiddidad absoluta, sin embargo, son muchas las razones de relaciones reales; y así, en cierto modo, son varias quiddidades. Aunque esto no puede propiamente concederse, ya que la quiddidad, la esencia y la definición son propias absolutamente de las sustancias, como prueba el Filósofo (*Metaphys*., VII), de ahí se deriva que el nombre de cosa puede ser predicado en plural y en singular.

3. La relación, aunque no ponga algo absoluto con su referencia a otra cosa, sin embargo, pone una razón de relación, razón existente en Dios realmente. Y, por ello, es posible hablar de cosa y, cuando existen muchas relaciones opuestas, puede hablarse de muchas cosas.

4. A las palabras de Damasceno se ha respondido antes, en la distinción 2, artículo 4, donde se ha hablado de la razón, esto es, de la relación. La relación es razón en comparación con la esencia.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“A algunos les parece que con el nombre de «persona» se significa la esencia”. Esta opinión es errónea; porque, si esencia y persona significan completamente lo mismo, no sólo en cuanto al modo de significar, sino también respecto a la realidad significada, de la misma manera que decimos tres personas, así también será preciso decir tres esencias; y, si esto fuera falso, también lo sería aquello. En efecto, del mismo modo que explican que son tres personas, esto es, tres que tienen como común lo que es persona, así también podían explicar: tres esencias, esto es, tres que tienen en común lo que es la esencia. Y no puede decirse que esto se ha afirmado a causa de la insistencia o acoso de los herejes, ya que ninguna necesidad debe obligar a conceder lo que es falso. Y, además, cuando la necesidad deja de apremiar, ese modo de hablar debió de haberse dejado de emplear.

“Sin embargo, como antes ha dicho […], este nombre, por una cierta necesidad, ha sufrido un cambio de significado, a saber, para emplearse en plural «tres personas»”. Parece que esto que dice no sirve de nada, dado que, al ser el plural solamente el singular repetido, no es posible que tenga un significado en singular y otro en plural. Pero hay que replicar que, en razón del nombre, la palabra persona significa hipóstasis tanto en singular como en plural; ahora bien, debido a la identidad de hipóstasis y esencia en Dios, según la realidad, la persona puede ponerse como esencia en singular, pero no en plural, ya que es incompatible o contradictorio con la unidad de la esencia. Por lo tanto, esta distinción, que establece el Maestro, es considerada según el uso del nombre más que según su diversa significación.

“Por ello, San Agustín, al separar las causas de las palabras, dice: «las tres personas son una sola esencia o pertenecen a la misma esencia»”. La razón de esto es la siguiente: porque la esencia y la persona pueden ser consideradas en cuanto que en la realidad se identifican en Dios, y así decimos tres personas, una esencia. Y en cuanto que se diferencian por la razón decimos que son de la misma esencia. Pero no decimos que son desde la misma esencia, ya que la preposición “desde” [*ex*] denota la relación de causa eficiente o material; sin embargo, en genitivo, puede entenderse la relación de cualquier causa. Y ya que la esencia se relaciona con la persona a modo de causa formal, por eso se dice: tres personas de una esencia; y no: desde una esencia.

“De manera que aquí con el nombre de «persona» se entiende la propiedad de la persona”. Esto no se dice en cuanto a la propiedad de la significación, sino en cuanto a la identidad de la cosa, ya que en Dios se identifican la propiedad diferenciante y la persona distinta, según la realidad. Por ello, el nombre de persona puede tomarse como propiedad y, comúnmente, la acepción del nombre de “persona” se varía o cambia en aquellas locuciones. Porque cuando decimos: una sola es la persona, o, varias personas, la persona es significada como numerada y distinta; y, por ello, se toma convenientemente como hipóstasis. Pero cuando se dice: uno es en persona o personalmente, se significa la razón de la distinción; y esto se adapta más convenientemente a la propiedad.

“Ciertamente no hay grado alguno en la Trinidad”. Por el contrario, San Agustín (*Conf*., IX) dice: “El Padre y el Hijo no se diferencian en la sustancia, sino sólo en grado”.

Además, la preposición “bajo” [*sub*] denota grado. Es así, que se dice que en el Hijo hay “subautoridad”. Luego etc.

Hay que responder que el grado, como conlleva orden de dignidad según “bajo” y “sobre” [*sub* y *supra*], no puede concederse propiamente en Dios. De ahí que, en la *Glossa* al *Éxodo,* 20, 26, se dice: “No subirás a mi altar mediante peldaños”. Mediante peldaños sube al altar quien pone al Hijo como menor y al Padre como mayor. San Agustín emplea la palabra grado en sentido amplio o lato, como orden, así como también emplea la palabra causa como principio. La palabra “subautoridad”, por su parte, no se encuentra puesta por los santos en el Hijo; por lo tanto, parece que no es empleada con propiedad.

Distinción 26

LAS PROPIEDADES "PERSONALES" DE LAS PERSONAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Supone lo que es la hipóstasis*.
- El nombre de hipóstasis ha sido objeto de abusos y equívocos entre los herejes: unas veces fue tomado por la esencia o usía; otras veces por la sustancia o la persona.
- En este segundo sentido entre los católicos se admitían tres hipóstasis; en el primer sentido, se negaban.

2. *Distingue y explica las propiedades personales.*
- Las propiedades personales son relaciones y nociones, a saber: Padre, Hijo y Espíritu Santo: una cosa es haber engendrado y otra haber nacido, una cosa es proceder y otra haber engendrado y nacido.
- Estas relaciones no son accidentes, porque unas cosas se dicen de Dios según la sustancia, y otras según la relación, pero nada según el accidente: en Dios no hay nada mudable.

3. *Objeción* o dificultad acerca de la noción y propiedad del Hijo: pues también los hombres se llaman hijos de Dios.
- *Respuesta*: los hombres pueden llamarse hijos de Dios por la gracia y la adopción; mas el Verbo, por la propiedad de nacimiento natural; luego el hombre no sólo es hijo del Padre, sino de toda la Trinidad, la cual tiene a bien adoptar.

4. *Expone otras dificultades acerca del nombre del Espíritu Santo.*
- El Espíritu Santo, por la propiedad de su procesión, se llama don, aunque haya otros dones de Dios; pero el Espíritu Santo es don por propiedad inmutable y eterna; y donde más reluce su relación es en este nombre de *don*, porque el don se refiere de suyo al donante.
- Ahora bien, en el nombre de *Espíritu Santo* no se hace patente la relación, pues también de modo sustancial puede decirse que Dios es espíritu y que es santo. Luego, cuando se pregunta si también la misma Trinidad, y el Padre y el Hijo son Espíritu Santo, se responde que pueden ciertamente llamarse así, pero entonces no se toma el Espíritu Santo de modo relativo por la misma comunión del Padre y del Hijo, sino que se toma de modo sustancial, porque es espíritu y es santo.

Objeción: si el Espíritu Santo se dice de modo relativo, como se dice Espíritu del Hijo y del Padre, entonces el Padre se diría Padre del Espíritu Santo, y el Hijo se diría Hijo del Espíritu Santo, porque los relativos se convierten entre sí.
- *Respuesta*: no todos los relativos son de tal manera que con el mismo vocablo se correspondan recíprocamente.

Se habla del nombre de hipóstasis antes de tratar sobre las propiedades de las personas.– Es conveniente que hablemos algo sobre las propiedades de las personas, propiedades a las que frecuentemente hacemos alusión en este tratado. Pero, primeramente, oigamos lo que dice San Jerónimo sobre el nombre de "hipóstasis". San Jerónimo dice que bajo el nombre de hipóstasis se esconde veneno; y dice esto porque dos herejes se servían de él para seducir a las gentes sencillas; a saber, lo usaban unas veces como persona, otras como esencia; de modo que ya se dijera una sola hipóstasis, ya se dijera tres hipóstasis, arrastraban a los menos expertos a posiciones inaceptables, puesto que este nombre no era el difundido entre los católicos, ni su significado estaba determinado como ellos lo hacían. Y por esto San Jerónimo dice que no ha de utilizarse este nombre sin distinción y explicación; y, cuando discutía con los herejes, en *De fide catholica ad Damasum Papam* (*Epist. 15*, 3-4), escribía en estos términos: "El jefe de los arrianos me impone a mí, ciudadano romano, un nuevo nombre: hipóstasis. Preguntamos qué piensan que debe ser entendido por tres hipóstasis. Contestan: tres personas subsistentes. Replicamos que nosotros así lo creemos. Mas no les es suficiente el sentido. Exigen el mismo nombre porque no sé qué veneno está oculto en sus sílabas. Clamamos: si alguien no confiesa tres hipóstasis, esto es, tres personas subsistentes, sea anatema. Pero si uno, entendiendo la hipóstasis como *usía* o esencia, no afirma una sola hipóstasis en las tres personas, es ajeno a Cristo: a saber, el que, afirmando tres hipóstasis, intenta –llamándose a sí mismo piadoso–, confesar que hay tres naturalezas. Nos es suficiente afirmar una sola sustancia y tres personas perfectas, iguales; silenciemos tres hipóstasis, si place. Este nombre de hipóstasis no es de buen indicio puesto que los sentidos son diferentes en una misma palabra. O, si lo juzgáis correcto, no negamos que nosotros debemos decir «tres hipóstasis» con sus interpretaciones; pero, creedme, el veneno está oculto bajo la miel: «En efecto, el ángel de Satán se transforma en ángel de la luz» (2 *Cor.*, 11, 14)". Con estas palabras, no niega que ha de utilizarse el nombre de hipóstasis; pero muestra que los herejes se han servido maliciosamente de él; y contra ellos había necesidad de cautela en la distinción de su significado. Si fuera de otra manera se contradiría a sí mismo puesto que antes había confesado tres hipóstasis.

Propiedades de las personas y sus nombres relativos.– Veamos ya las propiedades de las personas que, en la Escritura, son denominadas también nociones o relaciones. "En la Santa Trinidad (que las volvemos a nombrar, para que se grabe más firmemente en nuestro corazón) –dice San Agustín, en el libro *De fide ad Petrum* (Fulgencio, *De fide ad Pet.,* 1, 6)–, haber engendrado es distinto de haber nacido y haber procedido es distinto de haber engendrado o haber nacido. Por lo tanto, es evidente que uno es el Padre, otro el Hijo, otro el Espíritu Santo".

Qué es propio del Padre, qué del Hijo, qué del Espíritu Santo.– "Y es propio de

solo el Padre, no porque él personalmente no nació, sino porque engendró un solo Hijo; y es propio del solo Hijo, no porque Él mismo no engendró, sino porque nació de la esencia del Padre; por otro lado, es propio del Espíritu Santo, no porque el, personalmente, ni nació, ni engendró, sino porque él solo procede del Padre y del Hijo" (*ibid.*, 2, 7). He aquí que asignó brevemente tres propiedades de las tres personas de las que una no es la otra. Y esto lo significó, cuando dijo: "Una cosa es haber engendrado, distinta de haber nacido, y otra cosa es proceder"; esto es, una propiedad o noción es la generación, otra la natividad y otra la procesión, las cuales, con otros nombres, son la paternidad, la filiación y la espiración.

Sobre los nombres relativos que denotan las mismas relaciones.– A estas propiedades las designan los nombres de las personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son relativos y se predican recíprocamente entre ellos, porque señalan las relaciones que, en Dios, no son accidentales, sino que están inmutablemente desde la eternidad en las mismas Personas, de modo que, no sólo las denominaciones son relativas, sino también las relaciones o nociones mismas en las propias realidades, a saber, en las Personas.

No todas las cosas que se predican de Dios, se predican según la sustancia; en efecto, algunas se predican según la relación, pero ninguna según el accidente.– Por lo cual ha de saberse que no todo lo que se dice de Dios, se dice según la sustancia: ya que algunas cosas se dicen según la relación que no es un accidente, ya que no es mutable. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (5, 6), diga: "Nada se dice en Dios según el accidente, ya que nada le sobreviene o le sucede. Sin embargo, tampoco todo lo que se dice de Él, se dice de Dios según la sustancia. En las realidades creadas y mudables, lo que no se dice según la sustancia, se dice según el accidente; en cambio, en Dios, nada se dice según el accidente, puesto que nada hay en él mutable o perecedero. Y, sin embargo, no todo lo que se dice de Dios, se dice según la sustancia. En efecto, se dice relativo a algo, como el Padre respecto al Hijo y el Hijo respecto al Padre; pero esto no es un accidente, ya que el Padre siempre es Padre y el Hijo siempre es Hijo; y así siempre, porque siempre el Hijo ha nacido pero nunca ha comenzado a ser Hijo. Puesto que, si en un momento hubiera comenzado a ser, o en algún momento el Hijo dejara de serlo, se diría según el accidente. Y dado que el Padre es sólo Padre porque tiene al Hijo, y el Hijo sólo es Hijo porque tiene al Padre, estas cosas no se dicen según la sustancia, sino que se dicen recíprocamente una de otra. Sin embargo no es según el accidente, ya que lo que es el Padre y lo que es el Hijo, les es eterno e inmutable". He aquí que con estas palabras, se demuestra abiertamente que unas cosas se dicen de Dios según la sustancia, otras según la relación, pero nada según el accidente. Se muestra también que la propiedad del Padre es tener al Hijo, y la propiedad del Hijo tener al Padre. Y, por esto, cuando dijo que es eterno e inmutable lo que es el Padre y lo que es el Hijo, quiso que se entendiese así: esto es, la propiedad por la que el Padre es Padre y la propiedad por la que el Hijo es Hijo, son eternas e inmutables, ya que el Padre es siempre Padre y el Hijo es siempre Hijo.

San Hilario determina las propiedades del Padre y del Hijo.– De ahí que también San Hilario, en el libro XII *De Trinitate* (23), al señalar las propiedades de las personas, diga: "Si siempre al Padre le es propio el ser siempre Padre, es necesario que al Hijo le sea siempre propio el ser siempre Hijo. Pues, donde el Padre es siempre Padre, también el Hijo es siempre Hijo. Por consiguiente, quien no es siempre Padre, no siempre engendró". Y una vez más: "Es evidente que es propio del Dios nacido el ser Hijo".

Por qué se dice que es propio del Unigénito ser Hijo de Dios, cuando también los hombres son hijos de Dios.– Aquí se trata de averiguar cómo se dice que es propio del Dios nacido ser Hijo de Dios, o engendrado de Dios, cuando también los hombres son llamados hijos de Dios, y lo son conforme a las palabras del *Salmo*, 81, 6: "Todos hijos del Altísimo"; y, sobre el pueblo de Israel, el Señor dijo a Moisés: "Israel es mi hijo primogénito" (*Exodo,* 4, 22).

Solución.– Pero, hay una gran distancia. En efecto, los hombres son hijos de Dios porque han sido hechos tales, no por la propiedad de su nacimiento; en cambio, Dios Hijo es Hijo por la propiedad del origen y por la verdad de su nacimiento, no por hechura o adopción. Y aquellos son, sin duda, antes que ser hijos de Dios; pues llegan a ser hijos de Dios, no nacen hijos de Dios.

Se refuerza la solución con un testimonio de autoridad. Distinción manifiesta entre el Hijo de Dios y los hombres hijos: aquél nace como Hijo, estos son hechos hijos.– Por lo tanto, San Hilario, al mostrar al solo Dios nacido, por la propiedad de su origen, como Hijo de Dios, hizo la distinción con toda evidencia entre él y los hombres como hijos de Dios, en el libro XII *De Trinitate* (12-13), expresándose en los siguientes términos: "El verdadero Dios Padre tiene con toda verdad al Hijo solo que nace de Él. Sin duda, nosotros somos hijos de Dios, pero por hechura. En efecto, en otro tiempo, fuimos hijos de la ira; pero fuimos convertidos en hijos de Dios por adopción, más bien que por haber nacido. Y dado que todo lo que llega a ser, antes de que se haga, no existió, nosotros, no siendo hijos, nos hemos convertido en hijos. En efecto, antes no éramos hijos, pero hemos sido hechos hijos por la gracia, no nacidos ni engendrados, sino adoptivos; pues Dios nos tomó en su poder para sí mismo, y por esto se dice que nos engendró. Nunca hemos oído que se dijese en sentido propio que Dios nos ha engendrado como hijos suyos. "El hombre es hijo de Dios por adopción, no por generación, y él no tiene la propiedad de ser hijo, sino sólo el nombre; y por ello no es verdaderamente hijo, ya que propiamente no ha nacido, ni fue siempre hijo. En cambio, el Dios Unigénito ni fue en alguna ocasión no hijo, ni fue algo antes de ser hijo, pues sólo fue Hijo. De este modo, quien siempre es Hijo, es, con la propiedad y verdad de su nacimiento, el Hijo solo de éste que lo engendró, y sólo aquél que lo engendró es su Padre; porque, de la misma manera que el uno es Hijo por su origen, el otro es Padre por la generación" (*ibid.*, 15).

El hombre es hijo de la Trinidad y es posible decir que la Trinidad es Padre de los

hombres.– El hombre, que, como hijo de Dios, es su hechura, es hijo, no sólo del Padre, sino también del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, de toda la Trinidad; y es posible decir que la misma Trinidad es su Padre. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (11, 12), diga: "No puede decirse que la Trinidad es Padre, a no ser, quizás, en sentido traslaticio respecto a la criatura, debido a la adopción de los hijos". Pues está escrito (*Dt.*, 6, 4): "Oye Israel, el Señor tu Dios, es un solo Dios"; es necesario que se entienda sin la exclusión del Hijo y del Espíritu Santo, y a este "un solo Señor", Dios nuestro, con justicia lo llamamos también Padre nuestro, mediante su gracia, que nos regenera". Sobre este punto, también San Hilario, en el libro VI *De Trinitate* (30), dice: "Dios, por la fe, es Padre de todos los que le tienen como Padre; por aquella fe por la que confesamos que Jesucristo es Hijo de Dios".

He aquí que se ha mostrado por qué se dice que es propio del Dios nacido el ser Hijo: porque él solo es propiamente el nacido. De ahí que San Hilario, en el libro III *De Trinitate* (11), diga: "El Señor, al decir, «Glorifica a tu Hijo» (*Jn.*, 17, 1), no aprobó, con el solo nombre, que él era el Hijo, sino también con la propiedad de serlo". Nosotros somos hijos de Dios, pero no como lo es éste su Hijo. Éste es el verdadero y propio Hijo por origen, no por adopción; en verdad, no de nombre; por nacimiento, no por creación.

El Espíritu Santo se dice propiamente don de Dios, porque es don por la propiedad, como el Hijo lo es por el nacimiento; y en ambos modos se dice de manera relativa, según la misma relación.– Así también hay que decir que al Espíritu Santo llamamos propiamente don de Dios, a pesar de que también otras muchas cosas son dones de Dios. Pero el Espíritu Santo es don de Dios por la propiedad inmutable y eterna, de la misma manera que el Hijo es Hijo por la propiedad. En efecto, se dice don por lo mismo que es Espíritu Santo, y ciertamente en los dos nombres se dice de modo relativo. Pues con la misma e idéntica relación el Espíritu Santo se dice también don, aunque la propia relación no aparezca en el nombre "Espíritu Santo"; como aparece en el nombre de "don". Por lo que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (11, 12) dice: El Espíritu Santo, que no es la Trinidad, sino que se conoce en la Trinidad, en cuanto que es Espíritu Santo propiamente, se dice de modo relativo, puesto que hace referencia tanto al Padre como al Hijo: porque el Espíritu Santo es espíritu del Padre y del Hijo. Ahora bien, la relación misma no aparece en este nombre. Aparece cuando se dice don de Dios. En efecto, es don del Padre y del Hijo, ya que procede tanto del Padre como del Hijo".

Qué es el Espíritu Santo.– Luego el Espíritu Santo es una inefable comunión del Padre y del Hijo. Y quizás por eso se llame así –como ya hemos dicho, y no hay necesidad de repetirlo–, ya que idéntica denominación puede convenir al Padre y al Hijo. Pues, el mismo Espíritu Santo es denominado propiamente con este nombre que les es común al Padre y al Hijo: ya que el Padre es Espíritu, el Hijo es Espíritu, el Padre es santo y el Hijo es santo. Por consiguiente, para que con el nombre que conviene a ambos, se signifique la comunión de ambos, el don de los dos se llama Espíritu Santo".

Aquí tienes por qué el Espíritu Santo es propiamente un don, y que se dice, de modo relativo, don o Espíritu Santo; y que posee este nombre, como propio para sí, el cual conviene en común al Padre y al Hijo, pero por separado. Hay que tener en cuenta que, cuando se dice que el Padre y el Hijo son espíritu o santo, ninguno de los dos nombres se dice de modo relativo, sino según la sustancia.

¿Es posible decir que el Padre o el Hijo, o la misma Trinidad son el Espíritu Santo?– Aquí se puede indagar si el Padre o el Hijo o, incluso, la Trinidad misma pueden llamarse Espíritu Santo, como disyuntivamente se dice tanto santo como espíritu. Sobre esta cuestión, San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (11, 12), se expresa así: "La Trinidad de ningún modo puede decirse Hijo, pero el Espíritu, sin duda, puede ser llamado santo en general, de acuerdo con lo que está escrito: puesto que Dios es espíritu. Así pues, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, puesto que es un solo Dios, y ciertamente Dios es santo y Dios es espíritu, puede llamarse Trinidad y Espíritu Santo. Pero entonces el Espíritu Santo no se dirá de modo relativo, sino según la esencia; ya que propiamente el Espíritu Santo, que no es la Trinidad, sino que está en la Trinidad, se dice de modo relativo".

Algunos piensan que el Espíritu Santo no se dice de modo relativo respecto al Padre y al Hijo, ya que los vocablos no se corresponden correlativamente; pero esta opinión es falsa.– Sin embargo, algunos piensan que el Espíritu Santo o don no se dice de modo relativo respecto al Padre y al Hijo. En efecto, dicen: si estas cosas se dicen de modo relativo, se corresponden correlativamente en sus términos o vocablos; de modo que, de la misma manera que el Padre es Padre del Hijo y el Hijo se dice Hijo del Padre, así también se diría que el Padre es Padre del Espíritu Santo o es Padre del don; y el Espíritu Santo o don sería Espíritu o don del Padre; ahora bien, esto no sucede así en ninguno de los relativos. En efecto, no todas las cosas que se dicen de modo relativo, se corresponden correlativamente en sus vocablos. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (12, 13), destruyendo la opinión de estos, diga: "No te altere porque hemos dicho que el Espíritu Santo no es la Trinidad misma sino que Él, que está en la Trinidad, se diga de modo relativo; aunque no le corresponda correlativamente el vocablo de éste con el que está relacionado. En efecto, decimos el Espíritu Santo del Padre, pero no decimos correlativamente el Padre del Espíritu Santo, para que no se entienda que el Espíritu Santo es su Hijo. Así mismo decimos el Espíritu Santo del Hijo, pero no decimos el Hijo del Espíritu Santo, para que no se entienda que el Espíritu Santo es Padre. Pues en muchos relativos sucede esto: que no se encuentra el vocablo con el que se correspondan recíprocamente. Pero, por consiguiente, cuando decimos don del Padre y del Hijo, ciertamente no podemos decir el Padre del don o el Hijo del don; sino que, para que estas cosas se correspondan correlativamente, decimos el don del donante y el donante del don: porque, en este caso, fue posible encontrar un vocablo apropiado, pero en aquel otro caso no pudo encontrarse". "Por consiguiente, cuando decimos el don del donante y el donante del don, decimos de modo relativo ambas cosas y de manera

recíproca". Sin embargo, Dios no fue donante sino en el tiempo, aunque el Espíritu Santo sea don también desde la eternidad (*ibid*., 11, 12; 16, 17).

División del texto de Pedro Lombardo

Una vez que el Maestro trató de la esencia y de las personas, aquí habla de las propiedades por las que se distinguen las personas. Se divide en dos partes: en la primera explica las propiedades propias de las personas; en la segunda las propiedades apropiadas a las personas, en la distinción 31, en el párrafo que comienza: "Además, es preciso considerar". La primera se subdivide en dos partes: en la primera explica las propiedades personales; en la segunda, las propiedades de las personas que no son personales, en la distinción 28. Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera habla de las propiedades personales; en la segunda compara los nombres que significan las personas, en la distinción 27, en el pasaje que empieza: "Aquí es posible averiguar".

La primera de nuevo la divide en dos: en la primera trata de la hipóstasis que está bajo las propiedades, como lo distinto a lo que distingue; en la segunda habla de las propiedades por las que se distinguen las hipóstasis, en el pasaje que comienza: "Veamos ya las propiedades de las personas". Y ésta se divide en dos: en la primera, señala las propiedades personales de las personas; en la segunda, soluciona unas dudas; en el texto que comienza: "Aquí se intenta averiguar cómo se dice que es propio del Dios nacido, ser Hijo de Dios". El primer punto es dividido en dos partes: primero señala el número de propiedades personales; en segundo lugar, señala el modo de predicar respecto a tres cosas: primera, que no se predican sustancialmente, sino de modo relativo; segunda, que no se predican accidentalmente: y tercera, que no se predican temporalmente, sino desde la eternidad; y consolida esta doctrina mediante el testimonio de autoridad de los santos, en el pasaje que comienza: "Por lo cual ha de saberse que no todo lo que se dice de Dios, se dice según la sustancia".

"Aquí se intenta averiguar cómo se dice que es propio del Dios nacido, ser Hijo de Dios". Aquí soluciona, en primer lugar, dos dudas: primera, respecto a la propiedad del Hijo; segunda, respecto a la propiedad del Espíritu Santo, en el texto que comienza: "Así también hay que decir que el Espíritu Santo". Divide esta parte en dos: en la primera, soluciona la duda; en la segunda, excluye un error en el párrafo que empieza: "Sin embargo, algunos piensan que el Espíritu Santo o don no se dice de modo relativo respecto al Padre y al Hijo". Sobre el primer punto, hace dos cosas: en primer lugar, soluciona la duda sobre la propiedad del Espíritu Santo, en cuanto que es significado con el nombre de don; en segundo lugar, en cuanto que es significado con el nombre de Espíritu Santo, en el pasaje que empieza: "Aquí se puede indagar si el Padre o el Hijo o, incluso, la Trinidad misma pueden llamarse Espíritu Santo".

Cuestión 1

Aquí se plantean dos cuestiones: primera, acerca de la hipóstasis, y segunda, acerca de las propiedades. Sobre la hipóstasis se intentan aclarar dos cosas: 1. Si la hipóstasis existe en Dios y qué significa en Él. 2. Si, abstraídas las propiedades personales por el entendimiento, las hipóstasis permanecen distintas.

Artículo 1: Si en Dios la hipóstasis se dice propiamente

OBJECIONES

1. Parece que la hipóstasis no debe predicarse propiamente en Dios. Primero, por lo que San Jerónimo dice en el texto: el nombre de hipóstasis no es de buena conjetura [*suspicionis*]; y el veneno está oculto bajo la miel.

2. Como dice Boecio (*De person*., ante med.), la hipóstasis indica la sustancia sujeta a los accidentes. Es así que Dios no está bajo accidente alguno, como dijo San Agustín, en la distinción 8, cuestión 5. Luego no puede decirse propiamente hipóstasis.

3. La hipóstasis indica la realidad natural, que es supuesta a una naturaleza. Parece que en toda la realidad natural, la propia naturaleza es de mayor simplicidad que la misma realidad natural y parece que la realidad natural añade algo sobre la naturaleza; de otra manera, como la naturaleza es una sola, así también la realidad natural sería una sola. Ahora bien, donde quiera que hay adición, allí hay composición. Luego parece que toda hipóstasis es compuesta. Es así que en Dios no hay composición. Luego tampoco hipóstasis.

4. Toda hipóstasis es subsistencia y esencia: ya que todo lo que subestá [*substat*], subsiste y es. Así pues, si en Dios hay hipóstasis, esta hipóstasis será subsistencia y esencia. Pero esto no es evidente, porque decimos tres hipóstasis, pero no decimos tres esencias o subsistencias –según Boecio (*ibid*.)–. Luego parece que no hay hipóstasis en Dios.

5. Todo lo que hay en Dios o es absoluto o relativo. Es así que no está claro que la hipóstasis en Dios signifique lo absoluto, porque nada absoluto se distingue en Dios, según San Agustín (mejor: Fulgencio, *De fide ad Pet.,* 1) y también según Boecio (*De Trin.*, II, 1); en cambio, la hipóstasis se distingue. Tampoco la hipóstasis es relativa, porque la relación en Dios es lo que distingue y la hipóstasis es lo distinto. Luego parece que la hipóstasis no se encuentra en Dios.

6. Todo lo indeterminado se relaciona con lo determinado como lo posible y material. Ahora bien, la persona se comporta respecto a la hipóstasis como lo determinado a lo indeterminado, o como lo distinto a lo distinguible, como algunos dicen; puesto que la persona es la hipóstasis distinta por la propiedad que pertenece a la dignidad. Luego, al no haber en Dios nada material, potencial o incompleto, parece que en Dios no hay hipóstasis.

EN CONTRA, como se ha dicho antes, en la distinción 25, cuestión 1, artículo 1, los griegos identifican hipóstasis con lo que nosotros llamamos persona. Ahora bien, en Dios la persona se dice propiamente, tanto en plural de las tres, como en singular de cada una. Luego también de modo semejante se dirá la hipóstasis.

SOLUCIÓN

Como es evidente por lo expuesto y, según las palabras de Boecio, hipóstasis entre los griegos es principalmente el individuo de la sustancia, lo que nosotros llamamos sustancia primera. Pero esto es algo completo y distinto e incomunicable en la naturaleza de la sustancia. Por lo tanto, la hipóstasis divina será aquello que es *per se* subsistente, distinto e incomunicable. Por otro lado, en lo que Dios tiene de absoluto nada hay distinto, sino que sólo es distinto lo que es relativo: y, de la misma manera que la esencia se identifica con lo que es en la realidad, así realmente la relación diferenciante es el principio mismo distinto; y al identificarse la relación con la esencia según la realidad, eso mismo distinto por la relación se identificará en la realidad con lo subsistente en la esencia o naturaleza divina; y esto es lo que significa la palabra "hipóstasis".

Por lo tanto, afirmo que en Dios el nombre de "hipóstasis" significa la relación como distinta a modo de subsistente en la naturaleza divina, como se ha dicho del nombre de "persona". Pero hay diferencia, porque en la razón misma de hipóstasis, no se incluye una razón determinada de distinción. Ahora bien, el nombre de persona incluye una razón especial de distinción que pertenece a la dignidad, en la medida que expresa algo subsistente en una naturaleza noble, a saber, la naturaleza intelectual: aunque el nombre de hipóstasis, según el uso de los griegos, indique esto mismo, según Boecio. A su vez el nombre de "Padre" significa además algo distinto, expresando una razón especial y determinada de distinción que pertenece a la excelencia, a saber, la relación de paternidad.

De esto queda claro que los cuatro nombres siguientes se conciertan entre sí: "hipóstasis" indica lo subsistente distinto, sea del modo que fuere. "Hipóstasis divina" indica lo subsistente distinto por la relación, ya que otra distinción no puede existir en Dios. "Persona" indica lo distinto con distinción de una relación perteneciente a la dignidad o excelencia. "Padre", en Dios, expresa lo subsistente distinto por la relación que pertenece a la dignidad que es la paternidad.

RESPUESTAS

1. El nombre correspondiente a hipóstasis en lengua latina, a saber, la *sustancia* no se corresponde totalmente con sustancia-esencia y sustancia primera. Por eso, para que no se produjera ocasión de conjetura, San Jerónimo no quiso utilizar el nombre de hipóstasis sin antes dar a conocer su significado y concretarlo; no fuera que los herejes, engañando a las gentes sencillas, partiendo de la distinción de hipóstasis, argumentaran indicando la distinción de la esencia.

2. Aunque, según la realidad, en Dios no hay algo bajo otra cosa o que subesté a modo de accidente, sin embargo, se entiende que algo subestá respecto al modo de significar, según lo cual Damasceno (*De fide*, III, 6) también dice que, en Dios, algunas cosas significan lo que acompaña a la sustancia, como la bondad, la sabiduría, la paternidad y otras semejantes; y según esto, puede emplearse en Él el nombre de hipóstasis.

3. La hipóstasis en Dios es una realidad natural. En efecto, hay que saber que el individuo sustancial es de dos modos: o porque subestá o está bajo la naturaleza común, o porque está bajo los accidentes y las propiedades. Y en cuanto a estos dos modos, puede ser significado con el nombre de primera intención o con el nombre de segunda intención. Con el nombre de la primera intención es significado en cuanto está bajo la naturaleza mediante el nombre de "realidad natural"; con el nombre de la segunda intención es significado con el nombre del "supuesto". De modo semejante, en cuanto que está bajo la propiedad, se significa con el nombre de primera intención que es el nombre de "hipóstasis" o "persona"; y con el nombre de segunda intención, que es singular, se significa como "individuo". Estas cosas no están propiamente en Dios, ya que expresan un modo determinado de distinción, que comparece con la materia; pero en lugar de estas cosas se dice en Él lo incomunicable. A pesar de todo, no es preciso que la naturaleza sea algo más simple que la misma realidad natural; ya que en las realidades simples, según Avicena (*Metaphys*., V, 5), la quiddidad de la realidad simple es la misma realidad simple; pero solamente hay diferencia en cuanto al modo de significar, ya que la quiddidad es significada como forma, y la misma realidad simple es significada como subsistente; y la distinción en la realidad natural no acaece por parte de la naturaleza, sino por parte de las relaciones opuestas que subsisten en aquella naturaleza.

4. La persona –como se ha dicho en la distinción 25, cuestión 1, artículo 4–, no se distingue en Dios por parte de la naturaleza, ni por parte del mismo ser, sino sólo por parte de las propiedades. Por lo tanto, aquellos nombres que se dicen según la relación a la propiedad, se predican en plural, como "hipóstasis" y "persona"; los que se dicen con relación al ser, se predican en singular, como "subsistencia" y "esencia": aunque el nombre de subsistencia, según el uso de los santos, se tome como la hipóstasis, según se ha dicho antes. Ahora bien, hay algunos nombres que indican relación a la naturaleza común, que también se predican en plural, como "realidad natural" y "supuesto"; porque, aunque no expresen relación a la propiedad a modo de forma, sin embargo, en cuanto que indican algo distinto bajo la naturaleza común, significan en Dios las relaciones como subsistentes. En cambio, la subsistencia y la esencia no indican lo distinto; por lo tanto, se encuentran en los géneros y en las especies con preferencia [*per prius*] a los individuos, según Boecio, y por ello, si se toman propiamente, no se predican en plural, como sucede entre los griegos.

5. La hipóstasis –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, significa en Dios la relación a modo de sustancia; porque, de la misma manera que, debido a su simplicidad, se identifican en Dios la esencia y el ente [*essentia et ens*], así también se identifican en Él la relación diferenciante y lo distinguido por la relación. Pero se diferencian según el modo de significar, que se funda en la realidad, ya que ambos nombres tienen su significado verdadero en Dios, y, por ello, se diferencian también en el modo de la designación [*supponendi*], ya que, designado uno, no es designado el otro. En efecto, como decimos que Dios genera y la deidad no genera, así también decimos que la

hipóstasis es distinguida y la relación distingue.

6. Como el nombre de persona significa algo distinto en Dios, así también el nombre de hipóstasis. Pero el nombre de persona determina un modo especial de distinción, o sea, mediante una propiedad excelente, cosa que el nombre de hipóstasis no determina. Por lo tanto, se relacionan como lo superior y lo inferior; al igual que "una sustancia" es, en cierto modo, más común que "algún hombre".

Ahora bien, esa determinación e indeterminación de lo común y lo propio, en las cosas compuestas se reduce a lo material y lo formal según la realidad, puesto que la razón de género fluye de la materia y la razón de la diferencia fluye de la forma, como se ha dicho. Pero en las cosas simples, la determinación o indeterminación no tienen en la realidad nada que corresponda a lo indeterminado –como es lo material–, y que se determine sobreviniendo una forma; sino que están solamente en cuanto al modo de significar, ya que es posible que ambos nombres tengan verdaderamente significado en Dios.

Artículo 2: Si, quitadas las relaciones mediante el entendimiento, las hipóstasis permanecen distintas
(I q40 a3)

OBJECIONES

1. Parece que, quitadas las relaciones mediante el entendimiento, permanecen las hipóstasis distintas. En efecto, como dice San Agustín (*De Trin.*, V, 5), en todo lo que se dice relativo, hay posibilidad de tomar algo que se diga de modo absoluto, ya que lo relacionado no es solamente relacionado, sino también es algo. Así pues, si la hipóstasis, según la relación, se dice relativa, parece que, además de la comprensión de la relación, hay que entender algo subsistente; y así, alejadas las propiedades relativas mediante el entendimiento, parece que permanecen las hipóstasis subsistentes.

2. La hipóstasis en Dios es más perfecta que en las criaturas. En las criaturas, –bien sea por obra del entendimiento, bien sea en la realidad misma– se suprime el hecho de que una cosa se relaciona con otra, aún siguen permaneciendo las hipóstasis, como por ejemplo, Sócrates y Platón. Luego parece que también sucede esto en Dios.

3. En todo lo que cae en la definición de una cosa, un elemento puede ser entendido o conocido sin el conocimiento del otro; como si se quita mediante el entendimiento lo racional –por lo que el hombre se constituye como hombre–, se entiende animal, que se pone en la definición de hombre. Es así que la persona es la hipóstasis, distinta por la propiedad, la cual pertenece a la dignidad. Luego apartada mediante el entendimiento la propiedad relativa, aún permanece la hipóstasis distinta.

4. El Padre posee el ser alguien y el ser Padre; así pues, o eso lo tiene por el mismo concepto o por conceptos distintos. Si por el mismo concepto, al ser Padre por la paternidad, será alguien por la paternidad. Ahora bien, en el Hijo no hay paternidad, luego el Hijo no será alguien, lo que es falso. Luego, hay que poner otro concepto para que lo que tiene no proceda del mismo concepto. Así pues, quitado del Padre aquello por lo que es Padre, aún permanece aquello por lo que es alguien. Es así que "el alguien" indica la hipóstasis. Luego, sin la relación, permanece la hipóstasis distinta.

EN CONTRA, está lo que San Agustín (*De Trin.*, VI, 2 y 3) dice: El Padre y el Hijo son en todo una sola cosa, excepto en la relación. Así pues, quitado mediante el entendimiento, aquello por lo que el Padre se dice relativo, permanece solamente aquello en lo que el Padre y el Hijo están unidos. Es así que esto no puede ser distinto en Dios. Luego, si se quita mediante el entendimiento la relación, las hipóstasis no permanecen distintas. Esto mismo es evidente en Boecio (*De Trin.*, I, 6), quien dice que en Dios es la relación sola la que multiplica la Trinidad.

SOLUCIÓN

Hay dos opiniones. Unos dicen: de la misma manera que en las criaturas, si se quitan

las relaciones y las propiedades, las hipóstasis en sí mismas permanecen distintas, así también sucede en Dios; por lo tanto afirman que, abstraída la personalidad, esto es, abstraída la relación que constituye la persona, la hipóstasis permanece. Ahora bien, esta tesis parece que no puede mantenerse en pie según los supuestos de la fe, por dos razones. Primera: porque al ser causada siempre la pluralidad por alguna distinción, y al producirse toda distinción o por la esencia o por la cantidad o por la relación, es imposible que haya en Dios alguna distinción, a no ser aquélla que la relación causa. Por lo tanto, si se quitan las relaciones mediante el entendimiento, se quita simultáneamente la propia comprensión de la distinción. Segunda: porque en Dios nada se predica como accidente o como forma inherente a algo preexistente; por consiguiente, lo que se significa a modo de forma, todo ello es subsistente. En consecuencia, de la misma manera que, quitada la esencia mediante el entendimiento, nada permanece que pueda recibir la esencia, ya que la propia esencia es subsistente; así también, si mediante el entendimiento se quita la bondad, nada queda que reciba la bondad, ya que la propia bondad es subsistente; y, de modo semejante, quitada la relación por el entendimiento, nada queda como sustrato de aquella relación, sino que la propia relación es la realidad subsistente. Por lo tanto, si se abstrae la relación, no permanece nada: ni absoluto, ni relacionado, ni hipóstasis, ni esencia. Bien es verdad que la esencia puede entenderse sin la comprensión o intelección de la bondad, según dice Boecio (*De hebd.*); y, de modo semejante, puede entenderse la esencia, sin entender la paternidad o la relación, como piensan los judíos, sino a modo de abstracción. Pero no es posible entender que, en Dios, se quite la relación y permanezca algo subsistente a la relación, ya que la propia relación subsiste en Él.

Por tanto, estamos de acuerdo con otros en que, si se quita la relación, la hipóstasis no permanece distinta en Dios: no sólo porque no permanece la distinción, sino también porque no permanece lo subsistente a la relación. Bien es verdad que, si nunca hubiera las relaciones que la fe distingue, Dios sería tanto sustancia como persona, ya que subsistiría en su ser y subestaría bajo las propiedades esenciales, por las que se distinguiría de las demás esencias.

RESPUESTAS

1. En Dios, es posible tomar lo absoluto y lo relativo; ahora bien, la relación no sobreviene a lo absoluto como lo que lo distingue, sino que sobreviene por una total identidad en la realidad. Lo que se distingue por la relación, es la relación misma, y esto puede significarse a modo de algo subsistente; y, de este modo, puede significarse con el nombre de subsistente e hipóstasis, como queda claro con lo expuesto.

2. En las criaturas, las hipóstasis se distinguen por la materia, y las diversas propiedades son las que muestran la distinción. Ahora bien, en Dios, las hipóstasis se distinguen solamente por la relación, ya que en Él no hay posibilidad de encontrar una "alteridad" real si no es la que existe según la oposición relativa. Por lo tanto, de la misma manera que en las criaturas las hipóstasis no permanecen distintas, si, mediante el

entendimiento, se sustrae la división de la materia y de la cantidad, así también, en Dios, no permanecen si se sustrae la oposición relativa.

3. La hipóstasis se pone en la definición de persona, porque la persona añade algo sobre la hipóstasis: evidentemente, no una relación, porque la relación pertenece al concepto de la hipóstasis divina como al concepto de persona; sino que añade una determinada razón de relación: la que pertenece a la dignidad o excelencia. Y, por eso, si se quita la relación, no permanece en Dios ni el concepto de hipóstasis ni el concepto de persona, ya que, por el hecho de que se pone la hipóstasis divina, también se pone lo subsistente en la propiedad noble o excelente. Por lo tanto, la razón de nobleza o excelencia que la persona añade, está incluida en lo que es la hipóstasis divina. En consecuencia, de la misma manera que la hipóstasis humana no indica menos que la persona, así también sucede con la hipóstasis divina.

4. El Padre tiene por su paternidad el ser alguien y el ser Padre; pero no se sigue que el Hijo no sea alguien; ya que aquello por lo que el Padre tiene su paternidad es por lo que el Hijo tiene su filiación, que es también una relación. Por lo tanto, si quitamos la relación, ni el Padre es alguien, ni el Hijo es alguien. Sin embargo, ambos son alguien por su relación, como ambos son persona por su personalidad. Pero, a pesar de todo, la personalidad de uno no es la personalidad del otro; y queda claro cómo es posible esto con lo dicho en la distinción 25, cuestión 1, artículo 3, sobre la comunidad de la persona.

Cuestión 2

A continuación se examinan las propiedades; sobre ello se plantean tres preguntas: 1. Si existen las relaciones en Dios. 2. Si se distinguen las personas por las solas relaciones de origen. 3. Cuál es el número de relaciones, de nociones y de propiedades y cómo se diferencian éstas.

Artículo 1: Si no existen en absoluto las relaciones divinas
(I q28 a 2)

OBJECIONES

1. En Dios, las relaciones son totalmente inexistentes. En efecto, como dice Boecio (*De Trin.*, 8) todas las cosas que pasan a predicarse de Dios, cambian a sustancia; en cambio "la relación" no se predica de ningún modo. Es así que, todo lo que hay en Dios, se predica de Él mismo. Luego no hay relaciones en Dios.

2. El mismo Boecio dice que las relaciones por las que el Padre se relaciona con el Hijo y el Hijo con el Padre, son semejantes a las relaciones por las que algo se relaciona consigo mismo, como cuando se dice que un mismo ser es idéntico a sí mismo [*idem eidem idem*]. Ahora bien, esas relaciones, según la realidad, no ponen nada en aquello de lo que se predican –como parece decir el Filósofo–, sino que existen sólo según la razón. Luego parece que no hay realmente relaciones en Dios.

3. Todo lo que sobreviene a alguna cosa y desaparece con la sola relación de una cosa a otra, sin mutación alguna suya, no pone nada en esa cosa. En efecto, nada puede sobrevenir a algo de nuevo sin mutación suya, sea esta mutación esencial o accidental. Ahora bien, las relaciones llegan de este modo y de este modo se retiran; como por la mutación de uno, una columna inmóvil queda a su derecha o a su izquierda; como, muerto el hijo, alguno deja de ser padre, sin haberse hecho cambio alguno en él. Luego parece que las relaciones de este género no exisen en absoluto en Dios.

4. Si la relación existe en Dios, o se identifica con la esencia o es otra cosa. Si se identifica con la esencia, entonces, al ser la esencia una en todas las personas, también la relación será una en todas; o si las personas se distinguen por las relaciones, se distinguen también en la esencia. Pero esto es la herejía de Arrio. Si la relación es cosa distinta de la esencia, la consecuencia es que entra en composición con la esencia; y esto no puede ser. Luego no hay en absoluto relación en Dios.

5. Las cosas simplicísimas se distinguen por sí mismas. Es así que las personas divinas son simplicísimas. Luego se distinguen por sí mismas; y no se distinguen por cualquier clase de relación.

EN CONTRA, todo lo que hay en Dios o es absoluto o es relativo. Es así que las personas divinas no se distinguen en algo absoluto, ya que en lo absoluto, las tres personas son una sola cosa. Luego, o no se distinguen, o se distinguen por las relaciones. Así pues, si no hay realmente relaciones en Dios, sino que las hay sólo de razón, entonces el Padre y el Hijo no se distinguen realmente, y, con esta aserción, se seguirá la herejía de Sabelio. Luego hay que poner relaciones en Dios.

Además, el Padre se relaciona con el Hijo y con el Espíritu Santo, pero no del mismo

modo con ambos; ya que con uno se relaciona engendrando y con el otro, espirando. Luego parece que, en la persona, hay necesidad de significar varias relaciones con las que se relacione con otra persona, como hay necesidad de significar varias personas en una sola esencia. Luego de la misma manera que ponemos en Dios no sólo la esencia, sino también las personas, ya que encontramos varias personas en una sola esencia, así hay que poner también las relaciones.

SOLUCIÓN

Entre todos los católicos, es cierta la existencia de las relaciones en Dios; pero se encuentran diversas opiniones de los doctores en la disposición de las relaciones.

Unos –como los Porretanos– afirman que las relaciones en Dios son sólo "asistentes".

Otros dijeron que, en Dios, las relaciones son las mismas personas; y que a veces son significadas en abstracto, esto es, sólo según el modo de hablar; como decimos: pido tu benignidad, esto es, pido que seas benigno; y, de modo semejante, han de explicarse todas aquellas locuciones en las que las relaciones o propiedades se dicen en abstracto.

Otros dicen que las relaciones son las personas y están en las personas incluso según la verdad de la realidad [*veritatem rei*] y no sólo en cuanto al modo de hablar.

Todos estos han expresado la verdad, pero parcialmente. Mas, a pesar de todo, la opinión última contiene toda la verdad.

Y para comprender esto hay que saber –como se ha dicho antes en la distinción 8, cuestión 4, artículo 3– que en la relación, como en los demás accidentes, hay que considerar dos cosas: primero, su ser en la medida en que pone algo en el sujeto, ya que es un accidente; y, segundo, su propia razón, según la cual se refiere a otra cosa y se coloca en un género determinado. Y por esta razón, no tiene que poner nada en aquello de lo que se dice; de la misma manera que todas las otras formas absolutas, por su propia razón, ponen algo en aquello de lo que se dicen. Por esto, se encuentran algunas relaciones que no ponen nada en aquello de lo que se dicen; considerando esto, algunos filósofos afirmaron que la relación no es un solo género de entes, ni es algo en la naturaleza de las cosas, sino que es sólo una cierta referencia diseminada en todos los entes. También dijeron que las relaciones pertenecen a las segundas intenciones que solamente tienen su ser en el alma. Y parece que la opinión de los Porretanos es acorde con esto.

Ahora bien, esto es falso: porque nada que es ente sólo en el alma se coloca en un género determinado. Por lo tanto hay que hacer distinción entre las relaciones. En efecto, hay algunas relaciones que tienen algo en la realidad, sobre las que se funda su ser, como es la igualdad, que se funda sobre la cantidad; y estas relaciones son realmente algo en la

realidad. Pero hay otras que no tienen fundamento en la realidad de la que se predican, como "derecha" e "izquierda" en aquellas cosas en las que no están determinadas estas posiciones según la naturaleza, como en las partes del animal. Pues en el animal estas relaciones existen realmente, ya que se fundan en las fuerzas naturales de determinadas partes; pero en otras cosas sólo existen por la razón de respectividad de uno a otro; por ello son denominadas relaciones de razón.

El que sean relaciones de razón y no relaciones reales, sucede de cuatro modos. De un primer modo –como se ha dicho en este artículo un poco antes–, cuando la relación no tiene en la naturaleza real algo sobre lo que se funda; y de ahí proviene que, a veces, sucede que la relación está realmente en uno y no en el otro, ya que en uno tiene un cierto motivo sobre el que se funda, que no hay en el otro, como sucede en todas aquellas relaciones por las que Dios se relaciona con las criaturas; y, sin duda, estas relaciones existen en las criaturas y no existen en Dios. De un segundo modo: cuando la relación no tiene una diversidad real entre los extremos, como es la relación de identidad; y, por ello, esta relación no pone nada según la realidad, sino sólo según la razón, como cuando se dice que un mismo ser es idéntico a sí mismo [*idem eidem idem*]. De un tercer modo: cuando se designa una relación del ente respecto al no-ente, como cuando se dice: "nosotros somos antes que los que serán"; en efecto, esta prioridad no es una relación según la realidad, sino sólo según la razón, ya que la relación real exige que ambos extremos estén en acto. De un cuarto modo: cuando se establece la relación de la relación [*relatio relationis*]; pues, la relación hace referencia por sí misma y no por otra relación. Por lo tanto, en las criaturas la paternidad no se une al sujeto por alguna relación intermedia. Avicena es quien ha establecido estos dos últimos modos (*Metaphys.,* III, 10). Los dos primeros modos han sido extraídos de las palabras del Filósofo (*Metaphys*., V, 10).

Así pues, estas relaciones de paternidad y filiación, al tener un fundamento en la realidad –a saber, al tener como fundamento la propia naturaleza, que se comunica conforme a la comunicación de la naturaleza– es evidente que existen realmente en Dios; y, debido a su simplicidad, son idénticas a las personas en las que están las relaciones, y conviene que, conforme a la verdad de las relaciones, se signifiquen de otro modo. Así pues, aquellos primeros autores, considerando en las relaciones sólo lo respectivo, y sin tener en cuenta el fundamento que tienen en la realidad, afirmaron que las relaciones eran "asistentes", como produciéndose por la respectividad a otra cosa. Los segundos, atendiendo al fundamento de la realidad y a la simplicidad divina, dijeron que las relaciones no están en las personas, sino que son las personas mismas. Los terceros, considerando ambas cosas, afirmaron que están en las personas debido a la verdadera razón de relación; sin embargo, son personas por simplicidad; y así como la deidad está en Dios también es Dios.

RESPUESTAS

1. Las palabras de Boecio se entienden de la relación, en tanto que se refiere a otra

cosa: pues así no predican algo en la realidad de la que se dicen, sino que ponen algo exterior. Sin embargo, algunas relaciones, en cuanto a su ser, ponen algo en la realidad de la que se dicen.

2. En la relación de identidad hay que considerar dos cosas: aquello respecto a lo cual se dice la identidad –a saber, la misma esencia–, como la igualdad respecto a la cantidad; y aquello respecto a lo cual es idéntico, que se identifica según una sola esencia, como se dice que es igual lo que posee la misma cantidad. Y dado que una es numéricamente la esencia que el Padre comunica al Hijo, por ello, hay semejanza de estas relaciones con la relación de identidad, en cuanto a aquello por cuya referencia se dicen, pero no en cuanto a las cosas que se relacionan recíprocamente según aquella realidad. Por lo tanto, incluso no se dice que el Hijo es idéntico al Padre en masculino, sino en neutro.

3. Siempre que se quita algo que pertenece a la naturaleza de una realidad, es necesario quitar la misma realidad, como si apartamos lo racional, el hombre es destruido. Dos cosas concurren en la razón de la relación que tiene fundamento en la realidad: primera, el fundamento real, que es la cantidad, la cual es causa de esta relación; segunda, otra cosa que pertenece a la razón de la relación: la respectividad a otro. Y sucede que la relación, en las relaciones reales, es destruida de ambos modos: o mediante la destrucción de la cantidad; y de ahí que la mutación de la relación acompañe accidentalmente a la mutación de la cantidad; o también, si cesa la respectividad al otro, después de haber suprimido aquel término al que hacía referencia y entonces la relación cesa sin hacerse mutación en ella misma. Por lo tanto, en aquellas cosas en las que sólo hay relación según esta respectividad, las relaciones se presentan y se retiran sin mutación alguna de aquello a lo que se hace referencia.

4. La relación se identifica realmente con la esencia, pero ambas se diferencian sólo por la razón, como también se diferencian solamente por la razón la bondad y la esencia; y, por esa razón, la relación tiene la capacidad de poner distinción en Dios –cosa que no corresponde a la esencia–.

5. También las personas divinas se distinguen por sí mismas, en cuanto que las personas, según la realidad, son las mismas relaciones. Pero, de la misma manera que la persona, en cuanto al modo de significar no se identifica con la relación, así también, no se distinguen por sí mismas sino por las relaciones; como Dios por sí mismo es Dios, aunque sea Dios por la deidad, porque su deidad es Él mismo.

Artículo 2: Si las relaciones de origen distinguen a las hipóstasis
(I q40 a2)

OBJECIONES

1. Parece que las relaciones de origen no hacen la distinción de las hipóstasis. En efecto, lo que acompaña a la sustancia según la razón, no es posible que sea principio de distinción alguna en las sustancias. Ahora bien, la relación pertenece a las cosas que siguen a la sustancia en Dios, al menos según la razón, de la misma manera que siguen a la sustancia la bondad y la sabiduría –como dice Damasceno–. Así pues, al ser la hipóstasis sustancia, parece que la relación no produce la distinción de las hipóstasis.

2. El orden de los diferenciantes debe corresponder al orden de las distinciones. Es así que, entre todas las distinciones, la primera es la distinción de las personas divinas, al ser la procesión de las personas la causa de la procesión de las criaturas –como se ha expuesto antes en la distinción 14, cuestión 1, artículo 1–. Luego parece que, al ser lo primero en los entes la sustancia, el principio de la distinción no es la relación, sino la sustancia.

3. Así mismo, la relación no posee capacidad de diferenciar, a no ser en cuanto que tiene razón de oposición. Pero tiene razón de oposición sólo en cuanto es respectiva a otro. Luego sólo distingue en cuanto que es respectiva a otro. Ahora bien, en cuanto que es respectiva, a la relación no le compete ser una realidad tal como sustancia o hipóstasis. Luego la relación no podrá hacer la distinción real de las hipóstasis.

4. Al haber muchas relaciones distintas de las relaciones de origen, ¿por qué se van a distinguir las personas divinas solamente según estas relaciones? Ya que en Dios es posible también encontrar igualdad, semejanza y otras cosas similares, que son clases de relaciones. Por lo tanto, si éstas no llevan a cabo la distinción, por la misma razón, parece que tampoco las otras.

EN CONTRA, a aquello que tiene la menor entidad y que tiene una mínima composición, le debe corresponder una mínima distinción. Es así que, entre todas las demás cosas, la relación tiene el ser más débil –como dice el Comentador (*In Metaphys*., X, texto 19)–, hasta tal punto que algunos han pensado que pertenece a las segundas intenciones –como se ha dicho en el artículo precedente–. Luego parece que la relación compete máximamente a la distinción de las personas.

SOLUCIÓN

Algunos afirman que el principio de distinción de las hipóstasis divinas, no es la relación; aún más, que las hipóstasis se distinguen sólo por el origen, y que, en cambio, las relaciones manifiestan la distinción; de la misma manera que, en las criaturas, las propiedades no hacen que aquéllas se diferencien según el número; aún más, tal diferencia es causada por la división de la materia, pero las propiedades sólo se limitan a

manifestarla. Mas esto es imposible, ya que las cosas que se distinguen por sí mismas, tienen por sí mismas alguna razón de distinción, como la sustancia se distingue de la cantidad, porque en el concepto de una y otra está el ser subsistente y el ser medida, y así lo demás. Ahora bien, si se consideran dos hipóstasis, las hipóstasis en cuanto hipóstasis no se distinguen una de otra en el concepto, ya que las dos son hipóstasis. Por consiguiente, es necesario que tenga el ser hipóstasis por alguna determinación en sí misma, bien sea según una determinada materia, como en las criaturas –cosa que no puede suceder en Dios–, o bien según alguna otra cosa. Ahora bien, si se dice que esta determinación sólo es el origen por el que la hipóstasis se produce de modo determinado: o por origen se entiende la misma relación de origen –y esto es lo que nosotros afirmamos–, o el origen se significa a modo de operación y, así, de ningún modo tiene el poder de hacer la distinción entre las hipóstasis; aun más: el origen, como operación, derivaría de una hipóstasis distinta, ya que, según el Filósofo (*Metaphys.,* II, prol.) toda operación es propia de individuos distintos.

Por todo esto afirmamos que el único principio de distinción en Dios es la relación. La razón es ésta: toda distinción o división sucede o por la cantidad o por la forma, según el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 1). La división, en Dios, no es posible según la cantidad o la materia, al no haber en Él ni cantidad ni materia. Ahora bien, el principio de toda distinción formal es una oposición, tomada ésta en sentido amplio, en cuanto que también lo imperfecto y lo perfecto se oponen, puesto que en uno está la negación o privación del otro. En todas las oposiciones, un término es como lo perfecto y el otro como lo imperfecto, excepto en la relación; y esto es patente de suyo en la afirmación y en la negación; en la privación y en la posesión. También es patente en la contrariedad, porque según el Filósofo (*Phys*., I, texto 49), uno de los contrarios es siempre más noble y el otro más vil; y lo mismo sucede con la privación, como en lo blanco y lo negro, lo frío y lo caliente y otros semejantes; y por esto no puede existir en Dios una distinción de ese género; en Él hay una perfección completa. Pero en las cosas relativas ninguno de los dos extremos es como la privación del otro o cosa que conlleve algún defecto. La razón es ésta: en las cosas relativas no hay oposición en cuanto que lo relativo esté en algo, sino en cuanto que es respectivo a otra cosa. Por lo tanto, aunque una relación tenga una negación anexa de otra relación en el mismo supuesto, sin embargo esta negación no conlleva defecto alguno, ya que el defecto sólo existe en cuanto que algo es naturalmente apto de existir en algo; por lo tanto, aquello que tiene oposición relativa a eso mismo, según el carácter de la oposición, no pone algo, sino sólo respectividad a algo, por eso la imperfección o el defecto no le acompaña; así pues, la sola oposición de esta índole compete a la distinción de personas.

RESPUESTAS

1. La relación divina tiene algo en cuanto que es relación y algo en cuanto que es divina. En efecto, en cuanto divina, le es propio ser una hipóstasis subsistente, ya que en ella nada es accidental, ni hay una forma inherente no subsistente. Por lo tanto, aunque por el hecho de que es relación, no le sea propio distinguir la hipóstasis, ya que así toda

relación lo haría; sin embargo, tiene ese poder de distinción en cuanto que es una relación divina. En efecto, de este modo la relación no acompaña a la sustancia, aún más, es la misma sustancia.

2. El orden de distinción puede considerarse de dos modos: o en cuanto a la cantidad de la distinción o en cuanto a la dignidad y causalidad. En cuanto a la cantidad de la distinción, la distinción de las hipóstasis divinas es una distinción mínima y real, que es posible que exista, como antes se ha expuesto en el cuerpo del artículo. Y por tanto, a tal distinción compete un ente mínimo, a saber, la relación. Ahora bien, en cuanto al orden de dignidad y causalidad, aquella distinción supera a todas las distinciones; y, de modo semejante, la relación que es principio de distinción, supera en dignidad a todo lo que en las criaturas hay de diferenciante; sin duda, no porque sea relación, sino porque es relación divina. También es superior por la causalidad, ya que toda procesión y multiplicación de las criaturas es causada por la procesión de las personas divinas distintas, como se ha mantenido antes, en la distinción 14, cuestión 1, artículo 1.

3. Aunque la relación, por el hecho de que es respectiva a otro, no deba ser algo real, sin embargo, es una realidad en cuanto que tiene fundamento en aquello que es referido. Y por esto, en cuanto que es divina, le compete ser hipóstasis y sustancia. Y, realiza, por ello, la distinción real de las hipóstasis; como la sabiduría, por ser sabiduría, no le es propio ser sustancia, y, sin embargo, porque la sabiduría divina es sustancia, Dios es sustancialmente sabio.

En consecuencia, hay que considerar que, donde la relación es según la respectividad solamente y no lo es según un ser natural, allí no se requiere la distinción de supuestos según la realidad, sino solamente según la razón, como cuando se dice que un mismo ser es idéntico a sí mismo. En cambio, cuando hay una relación no sólo según la respectividad, sino también según el ser natural, se requiere la distinción de los supuestos, también realmente, como lo igual a lo igual, es igual. Pero, cuando la misma relación no sólo existe realmente, sino que también es la propia sustancia de lo relacionado, entonces no sólo exige la distinción de los supuestos, sino que la hace.

4. Dado que la relación sólo tiene el ser natural por el hecho de que tiene fundamento en la realidad y, por ello, está colocado en el género, de ahí proviene que las diferencias esenciales de las relaciones son tomadas según las diferencias de los demás entes. Esto es patente en el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 20) cuando dice que unas cosas se fundan en la cantidad y otras cosas en la acción y así de las demás cosas. Por eso sucede que, según el orden de estas cosas en las que se fundan las relaciones, hay también un orden de relaciones. Por consiguiente, de la misma manera que en estas cosas que se distinguen por su esencia, vemos que los principios de la sustancia son los que hacen las distinciones –como la materia y la forma–, y las demás realidades accidentales son signos que manifiestan la distinción, así sucede en las cosas que se distinguen por la relación, en cuanto que las relaciones que se fundan en la naturaleza de la cosa son las que hacen las

distinciones, y las otras relaciones son signos de la distinción. Ahora bien, las relaciones que tienen fundamento en la naturaleza real son relaciones de origen: en efecto, la paternidad se funda en la comunicación de la naturaleza. Por eso, los santos dicen que el Padre y el Hijo se distinguen por la paternidad y la filiación, mientras la igualdad y la semejanza muestran la distinción. De ahí que San Hilario en la distinción 25 haya probado la distinción de las personas divinas mediante su semejanza.

Artículo 3: Si las nociones son solamente cinco
(I q32 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no son solamente cinco las nociones. En efecto, lo que surge en una cosa por la sola respectividad de otra cosa a ella, se multiplica conforme a la multitud de las cosas que se relacionan a ella; ya que la pluralidad de efectos sigue a la multiplicidad de causas. Es así que las relaciones surgen por la sola respectividad de una cosa a otra. Luego en Dios serán tantas las relaciones, cuantas son las criaturas que tienen relación con Él.

2. En Dios –según San Agustín–, existieron desde la eternidad las razones de las cosas que debían crearse, las cuales no se diferencian unas de otras, a no ser por las relaciones conforme a la respectividad a las criaturas. Luego parece que las criaturas, cuyas razones están en Dios, son tantas cuantas relaciones hay en Él.

3. Las personas divinas no sólo se comparan recíprocamente de acuerdo con la naturaleza que una recibe de la otra, sino también según otros atributos. Ahora bien, en todas aquellas comparaciones se entienden algunas relaciones o de igualdad, o de semejanza. Luego parece que, en Él, hay tantas relaciones cuantos son los atributos.

4. De toda operación surge una relación entre el operante y aquello en torno a lo cual se realiza la operación. Es así que, en Dios, según la razón, se distinguen varias operaciones, como es el querer, el entender y otras semejantes. Luego de la misma manera que las relaciones de origen acompañan a la operación de engendrar según la razón, así también a otras operaciones siguen otras relaciones, como la del cognoscente respecto a lo conocido y la operación de queriente a lo querido, y así, se multiplicarán las relaciones de acuerdo con el número de operaciones.

5. De la misma manera que el Padre y el Hijo convienen en relacionarse con el Espíritu Santo, como principio; así también el Hijo y el Espíritu Santo convienen en relacionarse con el Padre como con su principio. Es así que la espiración común es una cierta relación que conviene al Padre y al Hijo. Luego el ser proveniente del Padre será otra relación común al Hijo y al Espíritu Santo; y así, son más de cinco las nociones.

6. En contra, parece que son menos de cinco: porque –como ha sido dicho–, las propiedades son las personas subsistentes. Luego hay, en Él, tantas propiedades cuantas son las personas subsistentes. Ahora bien, las personas subsistentes son sólo tres. Luego las propiedades son tres.

SOLUCIÓN

La diferencia entre noción, propiedad y relación puede ser señalada de tres modos. Primero: en cuanto a la razón de significar; de esta manera, hay que saber que la paternidad es relación, en cuanto que se refiere al Hijo; es propiedad en cuanto que

conviene al Padre solo; y es noción, en cuanto que es principio formal de conocer al Padre. Segundo: en cuanto al orden de entender; porque, como nada puede ser principio del conocimiento de algo, a no ser que le sea propio, el conocimiento de la propiedad precede al conocimiento de la noción. Y dado que la propiedad sólo conviene a la realidad distinta de las demás, y la distinción, en Dios, sólo existe por la oposición de la relación, el conocimiento de la relación precede, en Dios, al conocimiento de la propiedad. Tercero: en cuanto al número; ya que las nociones son cinco: paternidad, filiación, procesión, innacibilidad, y espiración común. Cuatro de éstas son propiedades que convienen a una sola persona: la paternidad e innacibilidad que convienen sólo al Padre; la filiación que conviene sólo al Hijo; y la procesión que sólo conviene al Espíritu Santo. Por otro lado, la espiración común no puede llamarse absolutamente propiedad, ya que conviene a dos personas; pero sólo de modo relativo, en cuanto que se dice que algo es propio respecto a algo; pues es propia del Padre y del Hijo respecto al Espíritu Santo.

Por otro lado, cuatro de estas nociones son sólo relaciones: la paternidad, la filiación, la procesión y la espiración común. En efecto, la innacibilidad no es propiamente relación a no ser por reducción, en cuanto que la negación se reduce al género de la afirmación, como el no-hombre se pone por reducción en el género de hombre.

Además, sólo tres de estas propiedades o nociones o relaciones, son personales, esto es, constituyen personas. Por lo tanto, tienen algo que comparece como un acto de diferencia constitutiva: paternidad, filiación y procesión. Las otras dos son nociones de la persona, pero no personales. Es evidente que estas cinco nociones son suficientes. En efecto, para que algo sea noción de persona, se requieren tres cosas: primero, que pertenezca al origen, ya que las personas se distinguen por las relaciones de origen; segundo, que pertenezca a la dignidad, ya que la persona es la hipóstasis distinta por la propiedad que pertenece a la dignidad; tercero, que indique algo especial, ya que lo común no es principio suficiente de conocimiento. Así pues, afirmo que lo que pertenece al origen puede ser significado: o afirmativa o negativamente. Si se dice afirmativamente se dirá: o según la razón de principio, como aquello de lo que [*a quo*] otro procede; o según la razón de lo que procede del principio, como aquello que viene de otro [*ab alio*]. Estos dos indican el origen en común, por lo tanto, ninguno de los dos puede ser noción. Por consiguiente, hay necesidad de que sea determinado, según un modo especial de origen, que sólo es de dos modos –como antes se ha probado, en la distinción 13, cuestión 1, artículo 2–: a modo de naturaleza y a modo de amor. Según estos dos modos, tenemos dos relaciones: una que señala la razón de principio y la otra que señala la razón de lo que procede del principio. De esta forma, son cuatro las razones: la paternidad y la filiación, en cuanto al modo del origen de naturaleza; la procesión y la espiración común, en cuanto al modo del origen del amor. Si el origen es significado negativamente, o se niega la razón de principio, o se niega la razón de lo que existe por el principio. Si se niega la razón de principio, no es lo perteneciente a la dignidad, y, por ello, no puede ser

la noción del Espíritu Santo, ni el ser principio de una persona divina. Si se niega la razón de aquello que existe por el principio o se niega en especial o en general. Si especial, no puede ser noción; porque, cuanto más especial es la afirmación, tanto más común es la negación opuesta, como no-hombre es más común que no-animal; ya que todo no-animal es no-hombre, mientras que lo contrario no es verdad. Si se niega en general, así la negación será especial y perteneciente a la dignidad; por lo tanto, formará o determinará la noción del Padre, que es innacibilidad, esto es, el no ser por otro, en cuanto que es una propiedad del Padre. Más adelante se explicará por qué la innacibilidad viene expresada mediante la privación del nacimiento, de modo especial, en la distinción 28, cuestión 1, artículo 1.

RESPUESTAS

1. Las relaciones que son significadas en Dios por la referencia de las criaturas a Él mismo, no ponen realmente nada en Dios, como está patente por lo dicho en esta cuestión artículo 1. Así, no se sigue que, según esto, se multipliquen hasta el infinito las relaciones realmente existentes en Dios.

2. Las relaciones según las cuales es considerada la distinción de las ideas, no están fundadas en el ser divino, sino en su entendimiento; por lo tanto, realmente no tienen ser en Dios, sino que sólo son conocidas por Él mismo, como la forma del asno, la forma del caballo y semejantes; y no tienen ser en Él, como lo tiene la bondad y sabiduría.

3. La igualdad y la semejanza no añaden una relación real sobre la paternidad y la filiación. La razón de esto se responderá después, en la distinción 31, cuestión 1, artículo 1.

4. Las relaciones bajo las que no hay una distinción real en la realidad que es relacionada, no es una relación real. Por lo tanto, siempre que una operación se refleja sobre el sujeto operante, de la operación real no nace una relación real, sino de razón sólo; y, por eso, cuando se dice que Dios o el alma se conocen a sí mismos, esto no implica en ellos una relación real, sino sólo de razón.

5. El ser procedente de otro no indica un modo determinado de origen; por ello, no expresa una noción especial, pero se salva en dos nociones: la filiación y la procesión, con las cuales no viene enumerado, como tampoco pone algo común con las cosas propias que están contenidas bajo él. Pero la espiración común indica un determinado modo de origen, según el cual, el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo; y, por ello, indica una noción especial.

6. Cualquier propiedad en Dios y todo lo que en Él hay, es subsistente. Sin embargo, no hay necesidad de que sean tantas realidades subsistentes, cuantas son las propiedades, sino cuantas exige realmente la oposición diferenciante. Por consiguiente, de la misma manera que en Dios es subsistente tanto la bondad como la sabiduría, pero no son

subsistentes como realidades distintas, puesto que no tienen oposición, así también, la espiración común es subsistente, pero no es una realidad subsistente distinta de la paternidad y de la filiación, ya que éstas no tienen oposición respecto a ella. Por lo tanto, hay posibilidad de que la espiración exista con ambas en una sola realidad subsistente. Pero tampoco constituye una persona en la que se encuentra, ya que, según el orden de la naturaleza presupone paternidad y filiación, como también la procesión presupone generación y, por eso, no es noción personal; y, de modo semejante, la innacibilidad, al no tener oposición respecto a la paternidad, le es posible estar en la misma realidad subsistente. Y dado que la negación implicada conforme a lo comprendido en ella, se sigue la posición del principio, por eso no constituye una persona, sino que está en la persona constituida por la paternidad.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"Nada se dice según el accidente". Parece que no tiene validez esta razón; porque hay muchos accidentes inseparables, que siempre acompañan al sujeto sin posibilidad de perder. A lo que hay que decir que todo sujeto de accidente puede entenderse sin el accidente, aunque, a veces, el accidente acompañe inseparablemente al sujeto; Y dado que el supuesto de la relación no puede entenderse sin la relación, por ello, al ser la propia relación, el supuesto subsistente, no puede ser un accidente.

En efecto, en todo accidente que sobreviene, hay una cierta composición del sujeto al accidente, porque sin este no puede entenderse, y, cuando hay composición, hay mutabilidad en cuanto a la naturaleza de la composición, ya que todo lo que es compuesto, es divisible, a no ser que alguna causa lo impida.

Así mismo, "En efecto, los hombres son hijos de Dios porque han sido hechos tales", esto es, por creación. Sin embargo, no todas las criaturas poseen el nombre de filiación, sino sólo aquélla que es a imagen de Dios. O mejor: El hombre es hijo de Dios también por haber sido hecho tal mediante la adopción, ya que, al no ser antes hijo, llegó a ser hijo; y no tiene el ser hijo de Dios por el origen de su nacimiento, como lo tiene el Hijo eterno. Esta explicación está de acuerdo con lo que sigue. En el libro III, distinción 10, cuestión 3, artículo 1, se disertará sobre esta filiación adoptiva.

"Ni fue algo antes de ser hijo pues sólo fue Hijo". Dice esto, porque la filiación es la sustancia toda entera de Él mismo; por lo tanto, no está excluida la esencia divina, ya que la esencia divina en el Hijo es la filiación. "Por origen, no por adopción". Esta afirmación va contra Nestorio y Fotino quienes decían que una era la persona de Dios y otra la persona del hombre; y, de ese modo, se sigue que el hijo del hombre no es el Hijo de Dios de modo natural, sino que lo es por adopción. "En verdad, no de nombre". Esta expresión es en contra de Sabelio quien, sobre los nombres "el Padre" y "el Hijo", afirmó que no subyacía ninguna distinción entre ellos en la realidad. "Por nacimiento, no por creación". Contra Arrio que dijo que era una criatura el Hijo de Dios. Las demás de las cosas son patentes por lo que se ha expuesto sobre el Espíritu Santo, en la distinción 18, cuestión 1, artículo 2.

Distinción 27

LOS NOMBRES QUE DESIGNAN PROPIEDADES ABSOLUTAS DE LAS PERSONAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Compara las propiedades personales que asigna San Hilario, a saber: Padre, Hijo y Espíritu Santo, con las que asigna San Agustín, a saber: engendrar, ser nacido y proceder*.

Tesis general: Estas propiedades no son diversas en sí mismas, aunque no signifiquen completamente lo mismo:

- No son diversas, porque la propiedad del Padre es tanto ser Padre como haber engendrado: pues engendrar es propio del Padre; y tan propio del Hijo es ser Hijo como ser engendrado.
- Pero no son completamente lo mismo, porque el Padre y el Hijo son nombres de hipóstasis; engendrar o ser engendrado, de acción y pasión.

2. *Asigna los nombres de las relaciones.*

- Las relaciones son: paternidad, filiación, procesión, engendrar, ser engendrado, proceder: éstas, en abstracto, no significan hipóstasis, sino relaciones.
- Estas propiedades hacen que las Personas difieran entre sí, pero no que queden separadas o distanciadas.

3. *Señala otros nombres que se dicen relativamente y designan las mismas propiedades personales, y establece una regla general de los nombre absolutos y relativos.*

- Los nombres de genitor, engendrado, verbo, imagen, se dicen también relativamente: porque la imagen no se dice respecto a sí misma, sino respecto a algo; de modo similar, verbo o palabra es del que habla; pero genitor y engendrado se comportan entre sí como padre e hijo.
- Así establece una regla general de los nombres que se dicen de modo absoluto y los que se dicen de modo relativo: el nombre que se dice de modo absoluto no es "otro" sin el "otro", aunque ambos sean lo mismo simultáneamente; como en el caso del Padre y del Hijo, ambos son Dios, pero no son ambos Padre; y así el Padre no se dice respecto a sí mismo o de modo absoluto.

4. *Resuelve una duda acerca de la proposición "Dios de Dios, luz de luz".*

- *Pregunta*: si se habla aquí de relación o de sustancia.
- *Respuesta*: se trata de nombres de sustancia, pero *suponen* o son tomados por las Personas. No se dice "Verbo de Verbo, Hijo del Hijo", como "Dios de Dios": porque esos nombres no pueden convenir a diversas Personas, sino a la misma; pero "Dios" conviene a varias Personas.

Si San Agustín y San Hilario asignan las mismas propiedades y si estas son las llamadas paternidad, filiación y procesión.– Aquí puede examinarse si las propiedades que San Hilario señaló antes (en la distinción 26), a saber, que el Padre es siempre Padre y que el Hijo es siempre Hijo, son las mismas propiedades de las que San Agustín distinguió en el mismo texto, al decir que el haber engendrado al Hijo era propio del Padre y que el haber sido engendrado por el Padre era propio del Hijo; y propio del Espíritu Santo, el proceder de ambos. Se puede examinar también si estas propiedades corresponden a las llamadas paternidad, filiación, procesión.

No parece que sean las mismas propiedades las que asignan San Hilario y San Agustín.– Parece que no son las mismas las propiedades que establece San Hilario y las que pone San Agustín. En efecto, si son las mismas, el ser Padre y el haber engendrado al Hijo se identifican –cosa que ciertamente algunos conceden–. Ahora bien, si esto es así, a quien conviene ser Padre, le conviene haber engendrado al Hijo. Por consiguiente, la naturaleza divina, si es el Padre, engendró al Hijo. Pero si no lo engendró, no es el Padre. Ahora bien, ¿quién se va a atrever a afirmar que la misma naturaleza engendró al Hijo, o que la misma naturaleza no es el Padre? Pero, si la misma naturaleza es el Padre, y no engendró al Hijo, consecuentemente, no se identifican el ser Padre y el engendrar al Hijo. Y así, no parecerá que es una misma propiedad.

Respuesta en la que muestra que son las mismas propiedades.– Respecto a esta cuestión, sin prejuicio de las demás, afirmamos que ambos autores han señalado las mismas e idénticas propiedades, aunque con palabras diversas. Lo que San Hilario dice, debe entenderse de la siguiente manera: “el ser siempre Padre, es propio del Padre”; esto es, la propiedad del Padre es aquella por la que es siempre Padre. Ahora bien, es siempre Padre, porque ha engendrado siempre al Hijo. Del mismo modo, el ser siempre Hijo es propio del Hijo; esto es, la propiedad del Hijo es aquella por la que siempre es Hijo. Ahora bien, el Hijo lo es siempre, porque ha sido engendrado siempre. Luego, la propiedad por la que el Padre es Padre, es porque siempre ha engendrado. Y esta misma propiedad se llama paternidad o generación. La propiedad por la que el Hijo es siempre Hijo, es porque siempre ha sido engendrado por el Padre; y esta misma propiedad es denominada filiación, o genitura, o natividad, u origen, o nascibilidad. Así también, la propiedad por la que el Espíritu Santo es el Espíritu Santo o don, es porque procede de ambos; esta misma propiedad es llamada procesión. Por consiguiente, en las locuciones expuestas, las propiedades significadas son las mismas.

No se identifican completamente ser Padre y haber engendrado o tener un Hijo; y así en los demás casos.– Sin embargo, nos parece que no es lo mismo decir ser Padre y haber engendrado al Hijo, o ser Hijo y tener un Padre, o ser Espíritu Santo y proceder de ambos. De otra manera, el Padre no sería un nombre de hipóstasis, esto es, de persona,

sino que sería sólo nombre de propiedad. De manera semejante sucede con el Hijo y el Espíritu Santo: y, de este modo, las tres personas no serían significadas mediante los tres nombres.

Estos nombres, Padre, Hijo, Espíritu Santo, no sólo significan relaciones, sino también hipóstasis y son de las hipóstasis.– Y, por ello decimos que el nombre del Padre no sólo indica relación, sino también hipóstasis, esto es, subsistencia; así también el Hijo y el Espíritu Santo.

Los nombres de las relaciones son: paternidad, filiación y procesión, y no significan las personas.– Los vocablos de las relaciones: paternidad, filiación, procesión o engendrar, ser engendrado y proceder, significan sólo las relaciones, no las hipóstasis o tener al Hijo y tener al Padre.

Qué se entiende cuando se dice Dios es Padre, o Dios es Hijo, o Dios es Espíritu Santo.– Cuando, v. gr., decimos: Dios es Padre, con el nombre del Padre indicamos la relación y significamos la hipóstasis divina; de modo que el sentido sea éste: Dios o la esencia divina es el Padre, esto es, el que engendró, o la hipóstasis que tiene al Hijo. De modo semejante decimos: Dios es Hijo, esto es, la hipóstasis engendrada o que tiene al Padre. Y así también, Dios es el Espíritu Santo, esto es, la hipóstasis procedente de ambos, o, el que procede. Ahora bien, cuando ponemos los nombres de las relaciones en los predicados, significamos o indicamos sólo las nociones, no las hipóstasis; como cuando decimos: Dios ha engendrado, esto es, tiene al Hijo; y Dios fue engendrado, esto es, tiene al Padre. Entonces hay que entender en los sujetos las hipóstasis que son determinadas por aquellas propiedades, no la esencia.

Las propiedades determinan las hipóstasis, no la sustancia, o sea, la naturaleza.– En efecto, cada una de aquellas propiedades convienen propiamente a cada una de las personas, y por ellas son determinadas las personas; se diferencian por ellas recíprocamente, pero no se separan una de la otra. De ahí que San Juan Damasceno diga: "Las hipóstasis no se diferencian unas de otras según la sustancia, sino que se diferencian según las denominaciones características, esto es, según las propiedades determinativas. Las denominaciones características determinativas son propias de las hipóstasis, no de la naturaleza, pues determinan las hipóstasis" (*De fide,* III, 6). Y una vez más: "Decimos que la hipóstasis divina del verbo es intemporal y eternamente simple, teniendo todas las cosas que el Padre tiene, como su «homousion», esto es, ser consustancial, diferente de la hipóstasis paterna por el modo y la referencia al nacimiento, pero nunca se aparta o se separa de la hipóstasis paterna" (*ibid.*, 7).

Aquí se distinguen con más claridad las propiedades.– Dice lo mismo en el mismo libro, manifestando con más claridad las propiedades personales: "Reconocemos la diferencia de las hipóstasis, esto es, de las personas en tres propiedades: propiedad paternal, filial y procesional. Pero la unidad mantiene a las hipóstasis inseparables y no

distantes; y en la unidad no hay confusión. En efecto, son tres, aunque unidas; divididas sin distancia" (*ibid.*, 5). "En efecto, cada una de las hipóstasis es perfecta y posee su propia propiedad, a saber, posee el modo propio de existencia: ahora bien, están unidas por la sustancia y no están distantes, ni están separadas de la hipóstasis paterna" (*ibid.*). He aquí que tienes aquellas tres propiedades distintas que, antes (en la distinción 26), han sido significadas de modos diversos.

Hay otros nombres de personas que denotan las mismas propiedades: engendrado, genitor, verbo, imagen.– Aquí, no hay que pasar por alto que, de la misma manera que Padre, Hijo y Espíritu Santo son nombres de personas –esto es, que significan las propias personas y señalan sus propiedades–, también los nombres citados antes: genitor, engendrado, verbo e imagen –de ahí que también se digan relativos–, significan las personas y señalan las propiedades. Por lo cual, San Agustín en el libro V *De Trinitate* (7, 8) dice: "Hay que observar que, cuando se dice engendrado se significa lo mismo que cuando se dice Hijo. En efecto, el Hijo, porque es engendrado y porque es Hijo, por ello ciertamente es engendrado". "De la misma manera que el Hijo se relaciona con el Padre, así también se relaciona engendrado con genitor; y como el Padre se relaciona con el Hijo, así se relaciona genitor con engendrado" (*ibid.*, 6, 7).

Sobre los nombres de Verbo y de Imagen.– El mismo San Agustín en el libro VI *De Trinitate* (2, 3) dice: "El Verbo, sin duda, es el solo Hijo, no simultáneamente el Padre y el Hijo, como si ambos fueran un solo verbo. En este sentido, el Verbo es como una Imagen. Pero el Padre y el Hijo no son simultáneamente ambos la Imagen, sino que sólo el Hijo es Imagen del Padre, al igual que sólo Él es Hijo". También San Agustín en el libro VII *De Trinitate* (3, 4) dice: "El Verbo, en cuanto que es sabiduría y esencia, es el Padre; en cuanto que es Verbo, no es el Padre, ya que el Verbo no es el Padre, y el Verbo, llamado de modo relativo, es como el Hijo".

Que no se llama Verbo porque es Sabiduría.– Una vez más en el mismo libro: "Como el Hijo se relaciona con el Padre, así también se relaciona el Verbo con aquél del que es propio el Verbo, cuando se dice Verbo. Por ello no se dice Verbo en cuanto que es Sabiduría; ya que aquél Verbo no se dice de modo absoluto, sino sólo de modo relativo a aquello de lo que es Verbo, como el Hijo dice relación al Padre" (*ibid.,* 2, 3).

Se dice Verbo en cuanto es Hijo.– "Sin duda, es Hijo en cuanto que es Verbo y es Verbo en cuanto que es Hijo; a su vez la Sabiduría es Sabiduría en cuanto que es esencia. Por eso, porque el Padre y el Hijo son una esencia, también son una sola Sabiduría (*ibid.*, 2, 3). Y de nuevo en el mismo libro: "El Padre mismo no es Verbo, como tampoco es Hijo o Imagen" (*ibid.*, 1, 1-2) "¿Qué más absurdo que una imagen se diga de modo absoluto?". Lo mismo en el libro V (*ibid.*, V, 13, 14): "Hijo se dice de modo relativo, como también se dice de modo relativo Verbo e Imagen; y en todos estos vocablos se hace referencia al Padre. El Padre, a su vez, no es ninguna de estas cosas".

Breve compendio para la comprensión de lo expuesto.– Se ha mostrado claramente que al igual que el Hijo o engendrado se dice relativamente al Padre, así también el Verbo y la Imagen. Y se dice Verbo o Imagen por el hecho de que es Hijo; esto es, se dice Verbo o Iimagen por la misma propiedad o noción por la que se dice Hijo. Pero no porque es Verbo, se dice Sabiduría o esencia; ya que no se dice Sabiduría por la misma noción por la que se dice Verbo. Pues la Sabiduría se dice según la esencia, no según la relación.

Regla general de las cosas que se dicen de modo absoluto y de las cosas que se dicen de modo relativo; todo lo que se dice de modo absoluto, se dice de uno y de otro; pero en los relativos expuestos, no es así.– Aquí, hay que tener en cuenta una regla general de las cosas que se dicen del Padre y del Hijo de modo absoluto y de aquellas otras que se dicen de modo relativo. En efecto, todas las cosas que se dicen de modo absoluto –como afirma San Agustín en el libro VI *De Trinitate* (2, 3)–, se atribuyen a uno y a otro a la vez: esto es, todo aquello que se dice que manifiesta la sustancia, se predica de uno y de otro. Luego, ni el Padre es Dios sin el Hijo, ni el Hijo lo es sin el Padre, sino que ambos son simultáneamente Dios; pero no son simultáneamente el Padre, ni ambos son simultáneamente el Hijo, Verbo o Imagen.

Si se dice según la sustancia: Dios de Dios y cosas semejantes.– Aquí, cuando se dice Dios de Dios, luz de luz y expresiones semejantes, se pregunta si estas cosas se dicen según la sustancia, pues, es evidente que no se dicen según la relación. Pero si se dicen según la sustancia, ambas personas simultáneamente, el Padre y el Hijo, pueden decirse Dios de Dios, luz de luz, según la regla expuesta.

Donde se responde que algunas veces, para nombrar a las personas, se ponen los nombres que designan la sustancia.– Y a esto decimos que, aunque Dios, según la sustancia, se diga luz, sabiduría y nombres semejantes, y estos nombres nunca se tomen de modo relativo, sin embargo, a veces, se toman como relativos, esto es, como personas; pero no se toman de modo relativo; como cuando se dice que Dios engendró a Dios, ponemos el primer término como el Padre, el segundo como el Hijo. Semejantemente, cuando se dice: Dios de Dios, luz de luz. En estas locuciones se encuentran, a menudo, nombres de la esencia con significado de personas, como cuando se dice: Dios nacido, Dios paciente, Dios muerto, en las que sólo es significado el Hijo. Así también, se entiende el Hijo solo, cuando se dice Dios de Dios y semejantes. De ahí que San Agustín, al preguntarse por qué se dicen tales expresiones, en el libro VI *De Trinitate* (2, 3), diga: “¿En qué sentido se dice Dios de Dios, luz de luz? No son simultáneamente los dos Dios de Dios, sino que el Hijo solo es de Dios, a saber, del Padre; ni son ambos simultáneamente luz de luz, sino que el Hijo solo es de la luz que es el Padre”.

Solamente según el nombre de sustancia se dice una cosa de la otra, pero no según los nombres de las personas.– Hay que saber que, según los nombres de sustancia, sólo

se dice una cosa de la otra; aunque los nombres no signifiquen la sustancia. En cambio, según los nombres de personas nunca se dice una cosa de la otra, como el Verbo del Verbo, o el Hijo del Hijo, ya que estos nombres no pueden convenir a diversas personas. Por lo que, San Agustín, aunque no de modo claro, se expresa en el mismo libro, en los términos siguientes: "No es posible que se diga con esta expresión una cosa de la otra, aquello que no lo son simultáneamente los dos" (*ibid.*, VI, 2, 3). Esto es, no podemos utilizar aquel solo nombre que no conviene simultáneamente a los dos, para mostrar el uno del uno. "Como no es posible decir Verbo de Verbo ya que no son simultáneamente ambos Verbo; ni es posible decir: el Hijo del Hijo, ni la imagen de la imagen, ya que no son simultáneamente ambos Hijo o imagen" (*ibid.,* VI, 2, 3).

Los nombres de la sustancia hacen comprender a veces la Trinidad.– Y, de la misma manera que los nombres de la sustancia contribuyen, a veces, a que se comprendan distintamente las personas, así también, a veces, consiguen que se comprenda también toda la Trinidad de modo simultáneo. De ahí que San Agustín en el mismo libro diga: "con el nombre del Padre se designa directamente el Padre, pero con el nombre de Dios se designan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: como cuando se dice en *Lucas,* 18, 19: «Nadie es bueno sino sólo Dios», porque la Trinidad es un solo Dios" (*ibid.*, V, 8, 9).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber establecido las tres propiedades personales de las personas divinas, aquí el maestro examina las mismas propiedades en relación con los nombres de las personas. Se divide en tres partes: en la primera muestra que las propiedades dichas son señaladas en cada uno de los nombres personales; en la segunda, propone una regla general para encontrar los nombres de este tipo que designan las propiedades; en el texto que comienza: “Aquí, hay que tener en cuenta una regla general”. Subdivide la primera parte en dos más: en la primera, muestra el Maestro que las propiedades dichas están señaladas en los nombres personales habituales, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; en la segunda, muestra que tales propiedades son también indicadas con otros nombres que significan las personas, en el texto que comienza: “Aquí, no hay que pasar por alto”. Vuelve a subdividir la primera parte en dos: en la primera muestra que los nombres citados señalan las propiedades de las personas; en la segunda añade una razón; en el pasaje que empieza: “En efecto, cada una de aquellas propiedades convienen propiamente a cada una de las personas”, a saber, las que determinan las personas; por lo tanto, en los nombres de las personas se entienden, como lo determinante en lo determinado. Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera, muestra que los nombres de las personas señalan las propiedades citadas; en la segunda, muestra que no se identifican completamente el modo de significar en los nombres de las propiedades y en los nombres de las personas, en el pasaje que empieza: “Sin embargo, nos parece que no es completamente lo mismo decir que ser Padre y haber engendrado al Hijo”. Sobre la primera parte hace tres cosas: primero, plantea la cuestión; segundo, pone una objeción a la parte contraria, en el pasaje que dice: “Parece que no son las mismas las propiedades que San Hilario establece”; tercero, da la solución, en el texto que comienza: “Respecto a esta cuestión, sin prejuicio de las demás, afirmamos”.

“Aquí, hay que tener en cuenta una regla general”. Aquí fija la regla para encontrar los nombres personales; sobre este punto, hace tres cosas: primero, da la regla; segundo, plantea una cuestión sobre la regla y la resuelve, en el párrafo que empieza: “Aquí, cuando se dice Dios de Dios, luz de luz y expresiones semejantes, se pregunta si estas cosas se dicen según la sustancia”; tercero, partiendo de la solución extrae como una cierta conclusión en el texto que empieza: “Hay que saber que, según los nombres de la sustancia, sólo se dice: una cosa de la otra”.

Cuestión 1

Aquí se investigan dos cosas. Primera: las nociones o propiedades. Segunda: los nombres personales, principalmente el Verbo.

Sobre la primera se plantean dos puntos: 1. Cómo se diferencian mutuamente las propiedades. 2. Si las propiedades o las relaciones preceden a las operaciones personales según la razón, o sucede a la inversa.

Artículo 1: Si las propiedades se distinguen entre sí

OBJECIONES

1. Parece que las propiedades no se distinguen recíprocamente unas de otras. En efecto, no hay distinción alguna en Dios, a no ser según el origen. Es así que una propiedad no sale de la otra, ya que, como la esencia no genera, tampoco lo hace la propiedad. Luego las propiedades no se distinguen unas de otras.

2. La relación es el medio entre dos extremos. Es así que entre dos términos hay una vía intermedia según la realidad, aunque se diferencie según la razón, como el Filósofo (*Phys*., III, texto 21) dice: "El camino de Tebas a Atenas es el mismo que de Atenas a Tebas". Luego parece que el Padre se relaciona con el Hijo, y el Hijo con el Padre, mediante una sola relación; y así, al menos, la paternidad y la filiación constituyen una sola relación.

3. En Dios no encontramos nada distinto según la realidad, a no ser mediante la oposición relativa. Ahora bien, de la misma manera que entre los atributos de la esencia –como la bondad y la sabiduría–, no se encuentra oposición alguna por cuya razón se predican la una de la otra mutuamente –dado que la bondad es la sabiduría y viceversa–; así también las propiedades de una persona no tienen una oposición recíproca, pues de otro modo no podrían estar en el mismo supuesto. Luego parece que según la realidad no son muchas las propiedades y que la una se predica de la otra, de modo que se diga: la paternidad es la innacibilidad, y viceversa.

4. La razón de Verbo no dista de la razón de Hijo más que la noción de Ingénito de la razón de Padre. Es así que idéntica noción es designada con el nombre de Verbo y de Hijo, como se dice en el texto. Luego parece que la misma noción es designada, de modo semejante, con el nombre de Ingénito y de Padre; y, así, la innacibilidad y la paternidad constituyen una e idéntica noción.

5. En Dios solamente hay una relación de una persona a otra persona. Es así que el nombre del Padre, el de generación y el de paternidad llevan consigo la relación del Padre con el Hijo; luego parece que todas estas cosas en Dios se identifican. Ahora bien, esta afirmación va en contra de lo que dice el Maestro en el texto.

SOLUCIÓN

En Dios hay cinco nociones –como se ha dicho antes en la distinción 26, cuestión 1, artículo 3–; pero no son cinco las realidades sino solamente tres: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Para entender esto, ha de saberse que algunas cosas se multiplican propiamente y no son una sola cosa, y se distinguen por sus diferencias propias, como dice el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 134; *Phys*., IV, texto 20); v. gr., el isósceles –triángulo de dos lados iguales–, y el isopleuros –triángulo equilátero–, se distinguen por las diferencias del triángulo; por ello, no decimos que son un único triángulo, sino más. Por otro lado, no se distinguen por las diferencias propias de la figura, aún más, caen

bajo una sola diferencia de figura: el tener tres lados. Por ello se dice que el isósceles y el equilátero constituyen una sola figura: el triángulo. Por lo que no es posible decir que son varias realidades, a no ser de aquellas cosas que se distinguen mediante la diferencia de la realidad. Ahora bien, en Dios, la diferencia de la realidad sólo existe por la oposición de la relación; por lo que no será posible decir que son varias realidades, a no ser en cuanto lo exige esta oposición. Por lo tanto, la paternidad y la filiación, y, semejantemente, el Padre y el Hijo, son dos realidades. Ahora bien la paternidad y la espiración común no son dos realidades, ya que no se oponen de modo relativo; sino que sólo son dos relaciones, porque se distinguen por las diferencias de la relación, en cuanto que es relación. En efecto, porque una relación se llama así en cuanto que hace referencia a otra cosa, las diferencias de la relación se producirán de acuerdo con que la relación se refiera a diversas cosas. Por lo cual, ya que el Padre se relaciona con el Hijo por la paternidad, y con el Espíritu Santo por la espiración común; la espiración común y la paternidad son dos relaciones, y, semejantemente dos nociones, en cuanto que hay una razón y otra razón para conocer al Padre en uno y en otro caso.

RESPUESTAS

1. La oposición según el origen es –conforme al entendimiento– antes en las relaciones de origen que en las personas que surgen una de otra, ya que las personas sólo se oponen en cuanto que poseen este tipo de relaciones. Por ello, las relaciones opuestas se distinguen por sí mismas, como las diferencias constitutivas, mientras que las personas se distinguen por las relaciones, como las especies por las diferencias.

2. Algunos dijeron –como afirma Avicena (*Metaphys*., III, 10)–, que la relación es la misma numéricamente en uno y otro extremo; y esto no es posible, ya que un accidente no se encuentra en dos sujetos. Y por esto, hay que decir que en ambos extremos, la relación es diferente una de la otra en algunas cosas, según la especie, como en aquellas relaciones que son denominadas con diversos nombres en una y otra parte, como la paternidad y la filiación; pero en algunas otras relaciones no hay diferencia por la especie, sino sólo por el número, como cuando ambas tienen un solo nombre, como sucede en la semejanza e igualdad; y, entonces, la relación que está en un extremo como en su sujeto, está en el otro como en su término, y viceversa. Por consiguiente la relación, según su ser, en la medida que tiene fundamento en la realidad, no es un medio, sino un extremo; pero, según la referencia, es un medio; por lo que es evidente que se distinguen realmente.

3. De la misma manera que los atributos esenciales no son varias realidades, así tampoco lo son las propiedades que convienen a una sola persona; sino que constituyen una sola realidad que es esa persona. Sin embargo, dado que la relación permanece en Dios, incluso según la razón común de género, también permanece la distinción de relación, en la medida que es relación. Por eso puede decirse que hay varias relaciones y que una relación no se predica de la otra. Esto no sucede así en las determinaciones esenciales que no permanecen allí según la razón común del género; por lo tanto, no se

distinguen según la razón de algo común, cuya razón esté en Dios; esto sólo acontece si se toma “común” en sentido real como cuando se significa con un nombre de primera intención. En cambio, si se toma lo que es común según la razón, lo cual es significado con un nombre de segunda intención, entonces es común a todos el ser atributos; y, por esto, dado que dividen algo que es uno y común según la razón, por ello, no se predican el uno del otro. Pues, no decimos que este atributo es aquel otro atributo, sino que es un atributo distinto del otro. Pero, dado que no dividen algo que es un único común real, por ello, en razón de la simplicidad divina se predican recíprocamente unos de otros según un nombre cualquiera de primera intención, hasta el punto que se diga “esta realidad es aquella otra realidad”; incluso también en los nombres propios, como: la sabiduría es la bondad.

4. Verbo e Hijo no se distinguen por la diferencia de la relación, ya que ambos nombres expresan una relación de lo mismo a lo mismo; por eso, los nombres de Verbo y de Hijo no llevan consigo dos relaciones, sino una. De modo semejante ocurre con los nombres de Don y Amor. Pero se distinguen en cuanto que tienen un fundamento en la realidad, dado que uno de ellos, Hijo, se funda en la emanación de la naturaleza y el otro, Verbo, se funda en la emanación del entendimiento. Y en Dios se distinguen sólo por la razón. Y por eso Verbo e Hijo difieren sólo por la razón, no por la relación. Pero Ingénito y Padre no se dicen respecto a la misma cosa; y, por ello, está claro que no son una relación o noción.

5. De la misma manera que en las determinaciones esenciales sucede que según la realidad se identifican la operación divina, Dios y la deidad, pero se distinguen sólo según la razón fundada en la realidad, así también, en las determinaciones personales sucede que según la realidad se identifican la operación personal, la persona y la propiedad que constituye la persona; pero, se diferencian sólo según la razón y el modo de significar. Por lo tanto, afirmo que la misma razón es significada con estos tres nombres: Padre, paternidad, generación; ahora bien, Padre la expresa a modo de hipóstasis o persona; paternidad a modo de propiedad; y generación a modo de operación.

Artículo 2: Si la operación personal precede según la razón a la relación de persona
(I q40 a1)

OBJECIONES

1. Parece que según el entendimiento la operación personal precede a la relación de la persona. En efecto –como se ha dicho en la distinción 5, cuestión 1, artículo 1–, la generación significa una operación personal. Es así que el Maestro en el texto dice que el Padre es tal porque ha engendrado. Luego parece que, según el entendimiento, la generación precede a la relación del Padre.

2. La relación de paternidad y la operación de generación se acompañan. Luego, o la paternidad es principio de esa operación que es la generación –a saber, que, porque es Padre, por eso genera–; o la sigue a modo de un efecto que es dejado por ella –a saber, que, porque genera, es Padre–. Es así que la paternidad no es principio de su propia operación, ya que –como dice San Anselmo–, genera porque es Dios y no porque es Padre. Luego parece que, según la razón, la paternidad sigue a la generación.

3. Según el entendimiento, toda relación sigue a aquello en lo que se funda, como la igualdad sigue a la cantidad. Es así que –según el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 20), la paternidad y la filiación se fundan en la operación. Luego según el entendimiento la paternidad sigue a la operación de la generación.

4. De la misma manera que la generación activa se relaciona con el Padre, así la generación pasiva o nacimiento se relaciona con el Hijo. Es así que según el entendimiento la filiación no precede en modo alguno al nacimiento, sino que le sigue siempre, luego tampoco la paternidad precede a la generación activa, sino que la sigue. Luego parece que, según la razón, también la paternidad sigue a la generación activa.

EN CONTRA, según el Filósofo (*Metaphys.,* I, prol.), la operación es propia de los individuos distintos o singulares. Es así que, en Dios, sólo hay algo distinto por la relación. Luego el concepto de la relación precede al concepto de la operación personal.

Además, es necesario que el principio de la operación propia de alguna cosa sea su propia forma. Ahora bien, la generación es la operación propia del Padre. Así pues, como ninguna forma es propia de la potencia del Padre, excepto la paternidad, parece que la paternidad es el principio de la generación en el Padre, y, de este modo, es anterior, según el entendimiento.

SOLUCIÓN

Los que afirman que las relaciones no distinguen a las personas, ni las constituyen, sino sólo las manifiestan constituidas y distintas, mantienen que la relación, según la razón, es absolutamente posterior a la operación personal. Ahora bien, dado que no se

encuentra nada que distinga a las personas y que las constituya, a no ser la relación en su carácter de oposición, por eso, afirmo que la relación, en cuanto que es constituyente de la persona, precede a la operación, según el entendimiento.

Por consiguiente, de acuerdo con esto, afirmo que la relación puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que es relación de modo absoluto, y, según esto, no precede a la operación, aún más, la sigue, como es claro en las criaturas. Segundo, en cuanto que es una relación divina, constitutiva de la persona, y es la propia persona subsistente: así, precede a la operación, según el entendimiento. Tercero, en cuanto que es la propia operación personal: de este modo, relación y operación, según el entendimiento, son simultáneas e idénticas.

RESPUESTAS

1. Cuando el Maestro dice que el Padre es tal porque ha engendrado, toma el término generación, no en cuanto que es significado a modo de operación, sino en cuanto que es significado a modo de propiedad constituyente de la persona; y, así, según el entendimiento, precede a la persona constituida y distinta. Pues, de este modo, ponen la generación como paternidad –como también se ha dicho antes en la distinción precedente–. Incluso se puede responder que considera la relación en cuanto que es relación y no en cuanto que es relación divina que constituye la persona y la distingue. O, mejor, puede decirse que al afirmar que es Padre porque ha engendrado, no incluye un orden a modo de causa, sino, más bien, incluye una identidad de relación; por lo que dice también que “es Hijo porque es engendrado, y porque es Hijo es engendrado”, según las palabras de San Agustín.

2. En Dios –según se ha dicho antes en la distinción 7, cuestión 1, artículo 1–, el principio de generación no puede ser solamente la naturaleza, ni sólo la propiedad; sino la naturaleza divina en cuanto que es en el Padre una propiedad tal que es la paternidad. Por lo tanto, San Anselmo no expresa todo lo que se exige por el principio de la generación. Para abarcar todo, hay que decir que no sólo genera, porque es Dios o porque es Padre, sino porque es Dios Padre.

3. El argumento es válido por la relación, considerada de modo absoluto; pero esta relación, que es la paternidad, tiene algo más, ya que, al ser divina, constituye la persona y es la misma persona constituida; por cuyo motivo, según el entendimiento, es anterior a la operación.

4. La razón no es semejante en el Padre y en el Hijo: porque la forma propia del engendrado no es principio de la generación activa o pasiva, sino que es consecuente y como término. Por ello, la filiación, de ningún modo precede al concepto de nacimiento. Ahora bien, la forma propia del generante es principio de la generación activa; y, por ello, es preciso que preceda al concepto de generación.

Cuestión 2

A continuación se examina el Verbo. En torno a este tema se plantean tres puntos a tratar: 1. Si el Verbo está propiamente en Dios. 2. Si se dice esencialmente o sólo personalmente; 3. Si en el Verbo se incluye la relación a las criaturas.

Artículo 1: Si el Verbo está propiamente en Dios

OBJECIONES

1. Parece que el Verbo no se dice propiamente en Dios. En efecto, todo nombre que significa operación corporal, no puede convenir a Dios, sino metafóricamente. Es así que el Verbo es de este género, pues la palabra "verbo" proviene de la "verberación" del aire –como dice Prisciano (lib. I, cap. "De verbo")–. Luego el Verbo no se dice de Dios propiamente.

2. Entre todas las cosas que hay en nosotros, parece que el verbo es más pasajero o de las cosas más transeúntes, y no es algo subsistente. Luego parece que el Verbo no se dice de Dios con propiedad.

3. Si se afirmara que, de Dios, no se dice el "verbo de la voz", sino el "verbo del corazón", sucede lo contrario. San Anselmo (*Monol*., 20), al definir este verbo, afirma que, para el sumo espíritu, el hablar no es ni más ni menos que intuir pensando. Ahora bien, el pensar no conviene a Dios, ya que el pensamiento expresa un cierto discurso de la razón que indaga y que pasa de una cosa a otra. Luego parece que ni el verbo ni el decir convienen a Dios.

4. Parece que el "verbo del corazón" es una concepción del entendimiento. Ahora bien, nada es concebido por el entendimiento a no ser las especies de la realidad inteligible que forma en sí mismo. Pero Dios no conoce mediante especie alguna y se ve mediante su propia esencia, y, así, tiene conocimiento de todas las cosas; por eso parece que no existe en Él propiamente el verbo del entendimiento.

EN CONTRA, en *Juan*, 1, 1, dice: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo".

Además –como dice San Agustín, más adelante, en la distinción 28–, el Verbo es la sabiduría engendrada. Es así que la sabiduría engendrada está en Dios. Luego parece que también lo está el Verbo.

SOLUCIÓN

Sin lugar a duda, hay que confesar que Dios es Verbo y se dice Verbo con toda propiedad.

Para comprender esto, hay que saber que –como dice una cierta glosa ordinaria sobre *Juan* (cap. 1)–, en nosotros se encuentra el verbo de tres modos: verbo del corazón, verbo de la voz y el verbo que tiene la imagen de la voz. La necesidad de esto proviene de que, al ser nuestra locución una operación corporal, es necesario que, en la misma, concurran todas las cosas que son exigidas para todo movimiento corporal. Ahora bien, para que suceda un movimiento corporal del hombre en cuanto hombre, movimiento que ocurra mediante la deliberación, es necesario que, para tal movimiento, preceda la deliberación y el juicio en la parte intelectiva. Pero, dado que el entendimiento está

referido a los universales y las operaciones a los singulares –como se dice en III *De anima* (texto 46)–, por ello, es preciso que haya una facultad particular que aprehenda la intención particular de la realidad, en torno a la cual se efectúa la operación. Y en tercer lugar, es preciso que siga un movimiento en el cuerpo, mediante las facultades de movimiento grabadas en los músculos y en los nervios; de manera que casi parezca que hay un silogismo, en cuya parte intelectiva esté la premisa mayor universal, y en la parte sensitiva esté la premisa menor particular, y, finalmente, sigue la conclusión de la operación particular mediante la facultad de movimiento imperada; pues esa operación misma se encuentra, en los objetos operables, como se encuentra la conclusión en los objetos especulativos –como se dice en VII *Metaphysica* (texto 33)–.

Por lo tanto, si la locución se toma en cuanto que está en la parte del entendimiento solamente, así es verbo del corazón, también llamado por otros verbo de la realidad, ya que es una semejanza inmediata de la misma realidad. Damasceno (*De fide,* I, 13) dice que es un movimiento natural del entendimiento, como su luz y esplendor; San Agustín (*De Trin*., IX, 10) lo llama verbo impreso en el alma. Pero, en cuanto que está en la imaginación, a saber, cuando alguien imagina las voces con las que el entendimiento adquiere el poder de proferir el concepto, así, es verbo que tiene imagen de voz; y otros lo llaman verbo de la especie de la voz; Damasceno, verbo enunciado en el corazón; San Agustín, verbo del alma, pensado con sílabas. Por otra parte, en cuanto que ya está en la acción corporal mediante el movimiento de la lengua y de otros instrumentos corporales, es llamado verbo de la voz; Damasceno lo llama verbo emisario o mensajero propio de la inteligencia; San Agustín, verbo pronunciado con sílabas.

Así pues, digo que el verbo oral y el que tiene la imagen de la voz, sólo pueden decirse en Dios metafóricamente; pero, el verbo del corazón, que consiste sólo en el entendimiento, se dice de Dios con prioridad a las demás realidades.

Sin embargo, conviene saber que, en las operaciones del entendimiento, hay una cierta gradación. En efecto, primero está la simple inspección [*intuitus*] del entendimiento en el conocimiento del inteligible; ésta no tiene razón de verbo. Segundo, hay en el entendimiento una ordenación de aquel inteligible respecto a la manifestación de otra cosa o de sí mismo; de otra cosa, en cuanto que uno habla a otro; de sí mismo, en cuanto que alguien se habla a sí mismo; esta ordenación recibe razón de verbo. Por lo tanto, el verbo no indica otra cosa que una cierta emanación que viene del entendimiento a modo de manifestante. Ahora bien, la "mirada" [*intuitus*] puede ser doble: o bien inspección de lo verdadero absolutamente, o bien, posteriormente, la inspección a lo verdadero en cuanto que la verdad se extiende a lo bueno y conveniente –y ésta es la aprehensión perfecta–; de ahí también que el verbo puede ser de dos modos: verbo de una realidad proferida que place, y este verbo espira amor y es el verbo perfecto; y el verbo de la realidad que incluso desagrada; de ahí que San Agustín (en el pasaje anterior citado) diga que el verbo está impreso en el alma, aunque la realidad misma sea desagradable o agradable.

RESPUESTAS

1. Aunque el nombre de verbo haya sido impuesto por un movimiento corporal, que es lo último en nuestra locución, sin embargo, ha sido impuesto para significar todo lo que se dice interior y exteriormente. Por lo tanto, aunque la interpretación del nombre no convenga a Dios, sin embargo, le conviene la realidad significada por el nombre, como frecuentemente sucede –tal y como se ha dicho en la distinción 26, cuestión 1, artículo 1, sobre el nombre de "persona"–.

2. El verbo oral ni permanece ni subsiste en nosotros; pero el verbo de nuestro corazón permanece, aunque no subsista; y, por ello, es patente que, aunque el verbo no tenga por su razón de verbo, el permanecer o el subsistir, sin embargo, tiene diversas razones de perfección, en cuanto que se encuentra en diversas realidades. Por eso, el Verbo divino posee el ser permanente y subsistente –como se ha dicho del amor antes, en la distinción 10, cuestión 1, artículo 2–.

3. Sin duda, el pensamiento [*cogitatio*] no existe propiamente en Dios; pero San Anselmo, por semejanza, le puso el nombre de pensamiento. En efecto, de la misma manera que en el pensamiento existe la salida de la razón de una cosa a otra mediante la comparación, así también, la razón de verbo –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, se completa en una cierta emanación o salida del entendimiento; por eso añade a la simple inspección del entendimiento algo semejante al pensamiento.

4. El entendimiento divino no conoce su esencia mediante alguna especie que sea diferente, esencial o realmente, de la propia esencia. Sin embargo, conoce su esencia mediante su esencia. Por lo tanto la esencia se comporta: como inteligente, como entendida y como aquello por lo que es entendida. En cuanto se comporta como *inteligente*, está en ella verdadera y propiamente el carácter de entendimiento. En cuanto que se comporta como *aquello que* es entendido, está verdaderamente en ella el carácter de objeto entendido. Y, en cuanto se comporta como aquello *por lo que* es entendido, está en ella el carácter de verbo.

Artículo 2: Si el Verbo se dice personalmente

OBJECIONES

1. Parece que el Verbo no se predica respecto a la persona; en efecto, como afirma San Agustín (*De Trin.*, IX, 10), el verbo que intentamos manifestar, es conocimiento con amor. Es así que el conocimiento se predica respecto a la esencia. Luego también el verbo.

2. Todo lo que puede ser entendido sin entender la distinción de personas, es esencial en Dios. Es así que, sin haber entendido distinción de personas, puede comprenderse aún que el entendimiento divino se manifiesta a sí mismo y se manifiesta a las criaturas. Luego, al no añadir el verbo nada sobre lo propio del entendimiento, a no ser el orden de la manifestación, parece que el verbo es esencial, como lo es también el entender.

3. El verbo es término del acto que es decir. En efecto, sólo se dice el verbo. Es así que cada persona puede decirse a sí misma y puede decir su esencia. Luego la esencia es verbo, y cualquier persona es verbo; y, así, el verbo se dirá de modo esencial. Y no se puede afirmar que cada una de esas cosas, se expresa con el verbo del Padre, ya que es más perfecto decir con el verbo propio que con el verbo de otro; y, así, como cada una de las personas se dice a sí misma perfectísimamente, parece que cualquiera de ellas se diga con el verbo propio. Pero no con un verbo propio que provenga de sí misma, ya que entonces las personas serían más de tres. Luego con el verbo propio que es ella misma.

4. Como se ha dicho en el artículo anterior, el verbo expresa la concepción del entendimiento. Es así que el concepto del entendimiento solamente es la especie inteligible formada en el propio entendimiento. Luego, en Dios, no puede haber verbo a no ser el que se encuentra a modo de especie y mediante el cual se entiende. Es así que éste es aquel principio del conocimiento en el cual se entiende algo y por el cual se entiende. Luego parece que si el Hijo se dijera solamente verbo de modo personal, el Hijo sería el principio del acto de entender en el Padre –lo que fue reprobado por San Agustín, en la distinción 5–.

5. En contra está lo que San Agustín (*De Trin.,* VII, 2) afirma: en Dios, existe el Verbo en cuanto que es Hijo y en cuanto es la sabiduría engendrada. Es así que estas cosas se dicen a título personal. Luego se dice el Verbo a título personal.

6. Además, San Agustín (*ibid.*, VII, 1) afirma: aunque sean tres los que digan, sin embargo, existe ahí un solo Verbo. Luego parece que el Verbo sólo se dice personalmente.

7. Así mismo –como se ha dicho en el artículo precedente–, el verbo expresa el orden de una cierta salida y la concepción del entendimiento, haciendo relación a algo, como se dice en el texto. Ahora bien, parece que todas estas cosas pertenecen a las personas. Luego es patente que el Verbo es personal.

SUBCUESTIÓN II

En torno a este problema se trata de averiguar lo siguiente: si el verbo se dice personalmente, ¿acaso el Hijo sólo ha de decirse verbo?

1. Parece que no, porque, de la misma manera que el Hijo sale del Padre manifestándolo, así también el Espíritu Santo. Luego la razón de verbo conviene a ambos igualmente.

2. El entendimiento es como el medio entre la naturaleza a la que sigue, y la voluntad a la que precede. Ahora bien, el medio pertenece a ambos extremos. Luego como el verbo expresa procesión del entendimiento, parece que no sea más verbo el Hijo que procede a modo de naturaleza, que el Espíritu Santo que procede a modo de voluntad.

3. La causa se manifiesta por el efecto. Es así que el entendimiento divino es causa de todas las criaturas, como el entendimiento del artífice es causa de los productos artificiales. Luego todas las criaturas pueden decirse verbo de Dios.

EN CONTRA, está lo que San Agustín (*De Trin.,* XV, 17) dice: de la misma manera que sólo el Hijo es el Verbo, así sólo el Espíritu Santo es don. Luego como don no conviene al Hijo, tampoco verbo conviene al Espíritu Santo.

Soluciones

SOLUCIÓN I

En torno a este problema, hay diversas opiniones. En efecto, unos afirman que el decir de Dios es de tres modos: a veces el decir se identifica con el entender, y, así, es esencial; otras veces sin embargo se identifica con el engendrar, y así es nocional; pero, otras, el decir se identifica con el crear, y así el decir connota relación a la criatura, y este decir es esencial. Así pues, afirman que a ese acto sólo corresponde el verbo en cuanto al segundo modo de decir; y, por ello, aunque el decir sea esencial y personal, sin embargo, el verbo solamente es personal. Pero estas afirmaciones parecen que no son verdaderas, ya que no es inteligible que algo sea dicho y no sea verbo. Por lo tanto, es necesario que cuantas veces se emplee el entender, tantas veces se hable del verbo.

Otros afirman que el decir no es otra cosa en general que manifestar su entendimiento. Ahora bien, es posible que el hombre manifieste su entendimiento a otro, como con el verbo oral, o lo manifieste a sí mismo, como con el verbo del corazón. De este modo afirman que Dios manifiesta su entendimiento de uno y otro modo: produciendo a las criaturas, que es su propio verbo, como si fuera un verbo oral; y engendrando al Hijo, en cuanto que se manifiesta a sí mismo, y esto se identifica con el verbo del corazón. Por ello dicen estos autores que el verbo dicho de Dios es siempre personal. Pero esto no parece que sea verdadero, porque, si se pregunta qué es ese verbo por el que alguien se habla a sí mismo, se encuentra que no es otro que el concepto del

entendimiento. Ahora bien, el concepto del entendimiento: o es la operación misma que es el entender, o es la especie entendida. Por lo tanto, es necesario que: o el verbo sea la operación de entender, o la especie misma que es la semejanza representativa de la realidad entendida; sin estas dos cosas, nadie puede entender; pues ambas constituyen aquello por lo que alguien formalmente entiende. Y por ello, es imposible que tomando el verbo de este modo, alguien llegue a entender, a no ser con el verbo de su entendimiento, que es: o su obrar o la razón de obrar que se encuentra respecto a éste como el medio de conocimiento; y esa razón o medio es la especie de la realidad entendida. Por lo tanto, el Padre, al entenderse a sí mismo, si solamente estuviera en Él el verbo personal, que es el Hijo, convendría que el Padre conociera mediante el Hijo cuasi formalmente; pero esto fue refutado anteriormente en la distinción 5, cuestión 3, artículo 1.

Hay que decir, con otros autores, que el nombre de "verbo" en virtud del vocablo puede tomarse personalmente y esencialmente. En efecto, "verbo" no significa solamente relación, como lo expresa el nombre del Padre o el nombre del Hijo, sino que es impuesto para significar una realidad absoluta juntamente con una relación, como el nombre de "ciencia". Pero se diferencian en esto: la relación que está implicada en el nombre de "ciencia", no es una relación de origen, según la cual la ciencia se refiera a otra cosa por la que existe, sino que es una relación según la cual se refiere a aquello respecto a lo cual existe, a saber, para el objeto cognoscible; sin embargo, el nombre de verbo conlleva una relación según la cual hace referencia a aquello por lo que existe, a saber, hace referencia al dicente. Ahora bien, sucede que, en Dios, estas relaciones son de dos modos: en efecto, unas son reales y requieren una distinción real, como la paternidad y la filiación, ya que ninguna realidad puede ser padre e hijo respecto al mismo sujeto; otras son relaciones de razón solamente, y no exigen distinción real, sino de razón, como la relación que está implicada en el nombre de "operación". En efecto, la operación tiene una relación implícita respecto al operante del cual procede: y, en Dios, el operante y la operación solamente se diferencian por la razón. Así pues, si la relación implicada en el nombre "verbo" es sólo una relación de razón, nada impide que se diga de modo esencial; y es evidente que basta para la razón de verbo, en cuanto que es trasladada por nosotros a Dios; ya que en nosotros –como se ha dicho en el artículo precedente–, el verbo es solamente la especie entendida, o quizás mejor, la misma operación del que entiende: y ninguna de estas dos cosas se distinguen realmente de la esencia divina. Ahora bien, si conllevara una relación real que exija la distinción, es preciso que se diga de modo personal, ya que no hay distinción real en Dios, a no ser la distinción de las personas. Y el amor es algo semejante, el cual se dice esencialmente y personalmente según esa misma distinción, –como se ha dicho en la distinción 18, cuestión 1, artículo 1–.

En efecto, como el verbo es semejanza representativa de la misma realidad entendida, en cuanto que es concebida en el entendimiento y ordenada a la manifestación, bien hacia sí mismo, bien hacia otro. Por eso, esta especie, en Dios,

puede tomarse de dos modos: el primero, en cuanto que expresa aquello por lo que algo es entendido formalmente en Dios, y, así, al ser entendida y manifestada la propia esencia por sí misma, la misma esencia será verbo. De este modo, el verbo, el entendimiento y la realidad de la que es verbo, sólo se diferencian por la razón, como en Dios se diferencian aquello por lo que se entiende, aquello que es entendido y aquello que entiende. El segundo, en cuanto que la especie entendida designa algo realmente distinto de aquello cuya semejanza lleva. De este modo, el verbo se dice de modo personal y conviene al Hijo, en el que se manifiesta el Padre, como el principio es manifestado en lo que procede del principio a modo de entendimiento. Sin embargo, en el uso de los santos y de los que hablan comúnmente, este nombre "verbo" conlleva una relación diferenciante realmente, como dice San Agustín en el *De Trinitate,* VII, 2: el verbo se identifica con la sabiduría engendrada. Por eso, esta cuestión tiene poca importancia, ya que no se trata de la realidad, sino de la significación de la palabra, significación que es convencional. Por lo tanto, en ella tiene mucho más valor el uso, ya que se han de utilizar los nombres como lo hace la mayoría, según dice el Filósofo (*Top.*, II, 2). De las realidades en cambio, hay que juzgar según los sabios. Pues cuando está clara la realidad, en vano se discute sobre las palabras, como dice el Maestro, en el libro III, distinción 14. Pero las cosas que se dicen en Dios, no han de ser tomadas con mayor extensión de lo que permita el uso de la Sagrada Escritura.

RESPUESTAS

1. El conocimiento no expresa toda la razón de verbo; ya que el conocimiento y la sabiduría se predican a modo de lo que está en reposo y permanece en el sujeto al que pertenecen. Por ello, sólo se predican esencialmente, aunque puedan ser apropiados. Ahora bien, el verbo indica una cierta emanación del entendimiento y una salida hacia su manifestación; y, por ello, dado que esta "salida" puede ser entendida o según una realidad distinta –como el Hijo sale del Padre–, o según la razón solamente –como el conocer proviene del entendimiento divino–; de ahí que el verbo, a veces, se dice de modo esencial y, otras, se dice de modo personal, como también ocurre con el amor.

2. Aunque no se entienda la distinción de personas, aún el entendimiento divino puede manifestarse tanto a sí mismo, como a otro. A otro, como creando a la criatura, o inspirando el conocimiento de sí mismo a la criatura. A sí mismo, según el modo por el que uno se vuelve sobre lo que ha conocido, para que se haga manifiesto si es verdadero o no lo que percibe por el entendimiento; pues, esto es propiamente "hablar en el corazón". Por ello, tiene algo semejante al pensamiento; pero, si no se entiende la distinción de personas, no habría ahí manifestación del principio en algo realmente distinto y existente, al modo del entendimiento en la misma naturaleza.

3. Con lo tercero se está de acuerdo.

4. De ningún modo ha de concederse que el Padre entienda por el Hijo o entienda en el Hijo, como en un objeto o especie por la que se conoce, ya que esto establecería que

el Hijo tendría una razón de principio respecto al Padre. Sin embargo, hay que conceder que el Padre entiende en el Hijo tanto a sí mismo, como a las demás cosas, en cuanto que ve que el Hijo es su semejanza y la semejanza de todas las demás cosas, como el principio es visto en aquello de lo que es principio, aunque también se vea en sí mismo. En efecto, yo puedo ver al hombre en su imagen, aunque también yo lo vea en sí mismo. Así, aunque el Padre se vea a sí mismo en sí y vea todas las demás cosas, sin embargo, puede verse en el Hijo y ver todo lo demás, como puede verse en las criaturas, en cuanto que la criatura lo representa, aunque imperfectamente.

5. San Agustín (en el pasaje citado) toma el verbo en cuanto expresa una salida real y se distingue del dicente, y no en cuanto que la distinción de razón sea suficiente para la razón de verbo. Por ello, toma el verbo sólo de modo personal.

6. En Dios, solamente hay un verbo; y, sin embargo, en Él hay verbo esencial y verbo personal, ya que la persona no se distingue de la esencia; por lo tanto, no está excluido con una dicción exclusiva.

7. Todas las cosas que se dicen, pueden tomarse realmente o conceptualmente; ambas maneras son suficientes para la razón de verbo; de ahí que sea posible decir esencialmente y personalmente.

SOLUCIÓN II

A lo que se pregunta después, se replica que, si el verbo se toma personalmente, conviene al Hijo solo y no al Espíritu Santo, ya que el Espíritu Santo procede a modo de voluntad; y, por ello se llama propiamente amor y don. Pero, el proceder a modo de naturaleza o de entendimiento conviene al Hijo; por lo que él es propiamente engendrado y se llama Verbo.

Respuestas

1. Para la razón de verbo, no sólo se exige que sea manifestativo, ya que en tal caso el efecto sería siempre verbo de su causa –cosa que no puede decirse a no ser metafóricamente–. Ahora bien, es necesario que en el verbo se entienda la procesión del entendimiento, y esto no conviene al Espíritu Santo.

2. El Espíritu Santo procede de los dos; por eso, su procesión se realiza a modo de la conformidad del amor, que proviene de la unión de la voluntad en los que se quieren; y, por esto, procede sólo a modo de voluntad. Pero tanto la procesión del entendimiento, como la procesión de la naturaleza derivan de uno solo; pero no de uno solo en cuanto que se une a otro, si el agente, como es el divino, es perfecto. Por ello, ambos modos de procesión convienen a la persona que es solamente de uno.

3. La criatura no puede llamarse propiamente verbo, sino, más bien, voz del verbo. En efecto, de la misma manera que la voz manifiesta el verbo, así también la criatura

manifiesta el arte divino. Por eso, los santos dicen que Dios, con un solo verbo, ha dicho cada una de las criaturas. Por lo tanto, las criaturas son como voces que expresan el verbo divino; de ahí que San Agustín (*Conf.*, X, 6; XI, 4) diga: "Todas las cosas gritan: Dios nos ha creado". Pero esto no se dice sino metafóricamente.

Artículo 3: Si el Verbo indica siempre relación a la criatura
(I q34 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el Verbo indica siempre relación a la criatura. En efecto, como dice San Agustín (*De Gen. ad litt.*, I, 11): "Habló y fueron hechas, esto es: engendró el verbo en el que se hallaba el ser hecha la criatura". Es así que, con esto, se establece la relación con la criatura. Luego parece que el Verbo expresa relación a la criatura.

2. San Agustín, al principio de *Juan* (*De div. quaest. 83,* q. 63) dice que el Verbo es la potencia operativa del Padre. Es así que la potencia operativa se dice respecto a la criatura. Luego también el Verbo.

3. San Anselmo (*Monol.,* 33 y 34) afirma que Dios, al decir, ha dicho a cada una de las criaturas. Es así que, diciendo, engendró el Verbo que es igual a Él. Luego parece que el Verbo que fue engendrado por el Padre, establece una relación con la criatura, en cuanto que mediante el Verbo, las criaturas se dicen de Dios.

4. Los productos artificiales sólo son conocidos por el artífice en cuanto que este los convierte en la forma del arte que él posee en sí mismo. Luego en el artífice se identifican el ejercer su arte y el hacer artefactos, y conocer ambas cosas. Es así que el Verbo es el arte de todas las cosas que han sido producidas por el sumo artífice. Luego parece que nunca se produce la conversión del entendimiento paterno a los artefactos, a no ser en cuanto que se convierte al Verbo; y viceversa, cada vez que se convierte al Verbo, se convierte a los artefactos. Luego parece que el Verbo ha de tomarse siempre en relación a la criatura.

5. En contra, nada que expresa relación a la criatura, conviene a Dios desde la eternidad, como "Señor" y otros términos semejantes. Es así que el Verbo conviene a Dios desde la eternidad, ya que "al principio era el Verbo" (*Jn.,* 1, 1). Luego el Verbo no indica relación a la criatura.

6. Además, todo nombre que connota efecto en la criatura, significa la esencia divina. Es así que el Verbo es personal, al menos, alguna vez. Luego parece que el Verbo no indica relación a la criatura.

SOLUCIÓN

El Verbo no se dice siempre por relación a la criatura; sino que a veces hace referencia y otras veces no. Esto se muestra del modo siguiente: en efecto, el Verbo, ya se predique personalmente, ya esencialmente, es una especie concebida en la que hay una semejanza representativa entre lo dicho y el dicente, cuando uno se habla a sí mismo. Por otro lado, parece que la esencia divina, o el Padre, tiene previamente en sí la semejanza representativa de cada una de las criaturas, como ejemplar. Por lo tanto, lo que es significado como especie o semejanza del Padre o de la esencia divina, si es una

semejanza perfecta, contendrá en sí la semejanza de todas las cosas. Pero, aunque algo sea la especie o semejanza de otra cosa, sin embargo, no es necesario que, siempre que se orienta a la especie, se oriente a aquello de lo cual es la especie o semejanza, ya que sucede que la orientación a la especie o imagen se produce de dos modos: o en cuanto que es la especie de una realidad concreta, y, entonces, la orientación a la realidad y a la especie de la realidad es la misma; o la orientación a la especie acontece en cuanto que es ella misma una cierta realidad. Así, no es preciso que, con idéntica orientación, alguien, mediante el entendimiento, se oriente a la especie de la realidad y a la realidad misma, como cuando se considera una imagen en cuanto que es un cuerpo pétreo y en cuanto que es la imagen de Sócrates o Platón.

Así pues; afirmo que como Dios mismo es semejanza y especie de todas las cosas, la orientación del entendimiento puede suceder de dos modos: o de modo absoluto, en cuanto que es una cierta realidad; o en cuanto que es semejanza de todas las cosas. De ambos modos, Dios se conoce a sí mismo y se vuelve sobre sí; aunque esto suceda con una sola operación, no con operaciones diversas. Por lo tanto, si el Verbo es tomado en cuanto que acompaña a la intelección del entendimiento divino, en la medida en que se intuye absolutamente a sí mismo, el Verbo se dice así de modo absoluto en Dios, sin relación a la criatura sea esencialmente sea personalmente.

Ahora bien, si el Verbo acompaña o sigue a la intelección del entendimiento divino en cuanto que se vuelve sobre sí, en la medida en que es semejanza y ejemplar de todas las cosas, entonces, también en el Verbo está la relación a la criatura, tal y como sucede la relación del arte respecto a los artefactos; y, así, el nombre de arte le conviene al Verbo. Pero si el Verbo se toma según el orden de manifestación a otro, así, siempre indica relación a la criatura, ya que esa manifestación del entendimiento divino se produce por la emergencia [*eductionem*] de las criaturas.

RESPUESTAS

1. Aunque en el Verbo está contenido aquello de donde cada una de las criaturas llegan a ser, sin embargo, la consideración del Verbo y de aquello a lo que el Verbo pertenece, no depende de la consideración de la criatura. Por eso el Verbo no expresa necesariamente relación a la criatura.

2. El Verbo es la potencia operativa del Padre a modo de arte; por lo tanto, en cuanto que es significado como arte, es significado en relación con la criatura. Ahora bien, no necesariamente se entiende así cuando es significado como Verbo, tal y como está patente en el Espíritu Santo, el cual es el mismo amor por el que el Padre ama al Hijo; y este amor es la razón del amor que Él tiene hacia la criatura, la cual es presentada a semejanza de su propio amor. En cuanto que es amor en sentido absoluto, es significado con el nombre de amor, sin connotar relación a la criatura; pero, en cuanto que es razón de las cosas que liberalmente son conferidas a la criatura, es significado con el nombre de Don, que conlleva relación a la criatura. Y así sucede con el nombre de Verbo y con el

nombre de arte: ya que el Verbo puede decirse de modo absoluto, pero el arte indica relación a los artefactos.

3. Con una sola e idéntica palabra el Padre se ha dicho a sí y a cada una de las criaturas. Sin embargo, la consideración del Verbo es diversa según que por Él se diga el Padre y las criaturas. En efecto, no le falta el conocimiento absoluto de sí mismo, ni el conocimiento absoluto de las criaturas, ni tampoco el conocimiento comparado, puesto que conoce que Él es la causa de ellas. Aunque estos tres conocimientos no se diferencian en Dios de modo real, sino sólo de razón; para entender el Verbo, no se exige la relación a las criaturas, en cuanto que con el Verbo se entiende lo que el Padre se ha dicho a sí mismo; pero se exige la relación a las criaturas en cuanto que con el Verbo se entiende que el Padre ha dicho a las criaturas; y por eso el Verbo es entendido tanto de modo absoluto como con referencia a las criaturas.

4. El artífice puede orientarse de tres modos a la especie del arte que hay en él. Primer modo: en cuanto que es una semejanza de la realidad que él ha de hacer por sí mismo; y, así, el artífice se orienta absolutamente a la realidad producida por el arte, sin consideración alguna de su arte. Segundo modo: a la misma especie del arte, según el ser que tiene en su alma; y, así, hay una consideración absoluta de la misma especie en cuanto que es una cierta realidad; y entonces no hace consideración alguna de la cosa producida por el arte. Tercer modo, comparando una cosa con la otra, considerando que la especie que hay en él es la causa de las cosas que son producidas por él mismo. Y así también sucede en el entendimiento divino, en cuanto se vuelve sobre sí mismo, o en cuanto que es una cierta realidad, o es sólo semejanza de las cosas, o, en cuanto que la cosa que es la semejanza es causa de las cosas que hace semejantes a sí misma; a pesar de que estos conocimientos, en Dios, sean simultáneos y no se diferencien realmente.

5. Hay que aclarar que el Verbo no indica relación a la criatura en acto, sino a modo de hábito, como el don. Por eso, ambos son eternos.

6. Todo efecto de la criatura es común a toda la Trinidad. Por lo tanto, todo lo que indica relación a la criatura, conduce al conocimiento de la esencia, de la misma manera que la causa es conocida en su efecto. Ahora bien, dado que no sólo la esencia tiene orden a la criatura, sino también lo tiene la procesión personal que es la razón de la procesión de las criaturas, por ello, hay también posibilidad de que se signifique algo personal con relación a la criatura; y, entonces, el nombre de principio significará principalmente la persona; pero, como consecuencia, conducirá al conocimiento de la esencia; y, así, sucede en el nombre de Verbo y en el nombre de Don.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“Por consiguiente, la naturaleza divina, si es el Padre, engendró al Hijo”. Esto no es consecuente; porque, aunque según la realidad el Padre y la generación se identifican, sin embargo, con la palabra generación es significada aquella propiedad como inherente y determinante de aquello de lo que se dice. Y, puesto que la esencia no está determinada por la propiedad, como subsistente por sí, por ello no se dice que la esencia genera. Ahora bien, el Padre significa la propiedad misma como subsistente por sí, y, por eso, debido a la identidad de la realidad, se dice que la esencia es el Padre.

“Se diferencian por ellas recíprocamente”. No hay propiamente diferencia en Dios; ya que se opone a la semejanza, como la diversidad a la unidad; sin embargo, aquí se toma en sentido lato por la distinción.

Distinción 28

LAS PROPIEDADES “NO PERSONALES” DE LAS PERSONAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Trata de la misma innacibilidad, que es propiedad del Padre.*

- Las propiedades “no personales” de las Personas: son las que no constituyen a las Personas, como ingénito o innacible, que conviene al Padre; e imagen, verbo y sabiduría engendrada, que convienen al Hijo.
- La innacibilidad se distingue de la noción de paternidad. La noción de ingénito se distingue de la de Padre, porque Padre se dice de modo positivo, por el hecho de que tiene un Hijo; pero ingénito se dice de modo negativo, por el hecho de que no tiene principio por el cual sea. Luego ingénito se dice de modo relativo, no positivamente, sino negativamente: se dice por orden a un engendrador por el que no es.
- La innacibilidad (el ser ingénito) conviene solamente al Padre, mas no al Espíritu Santo. Pues el Espíritu Santo no es engendrado, si se toma el no ser engendrado como “no-Hijo”. Pero otra cosa ocurre cuando se toma ingénito por “completamente innacible”, o sea, carente de todo principio.
- Ser ingénito y ser engendrado no implican una diversidad en la sustancia, como decían los arrianos, sino únicamente diversidad de noción, por la cual el Padre es diverso del Hijo. No son diversas las naturalezas del engendrado y del ingénito: porque sólo pertenecen a la noción, no a la naturaleza, aunque San Ambrosio no quisiera utilizar el nombre de “ingénito” por la doblez de los herejes, y porque no lo hallaba en las Escrituras. Ahora bien, al igual que no es lo mismo engendrado e ingénito, así tampoco es lo mismo, sino diverso, el Padre y el Hijo, a saber: por la noción, no por la esencia; y no puede concederse que el ser del Padre sea diverso del ser del Hijo: pues se significaría entonces una diversidad en el ser.

2. *Trata de la imagen, del verbo y de la sabiduría engendrada, que convienen al Hijo.*

- La sabiduría a veces se dice de modo absoluto, no relativo, y la imagen a veces se toma por la esencia o por toda la Trinidad (como cuando se dice que el hombre es hecho a imagen de Dios).
- Sin embargo, cuando se habla de sabiduría engendrada o nacida, se dice lo mismo que con Verbo. Tanto el verbo como la imagen se dicen relativamente a su principio; y la sabiduría nacida, que es lo mismo que el Verbo, se dice relativamente a su engendrador.

En las personas, aparte de las tres propiedades citadas, hay otras que son significadas con otros nombres, como ingénito.– Además debe considerarse que no sólo hay en las personas las tres propiedades o nociones dichas, sino que también hay otras que son indicadas con otros nombres. Pues el nombre "ingénito" se dice de modo relativo del Padre solamente, y señala una noción distinta de la de Padre o genitor. En efecto, no es lo mismo ser Padre que ser ingénito, esto es, Padre no se dice con la noción con la que se dice ingénito. En efecto –como se ha dicho (en la distinción 26)–, se dice Padre según la propiedad de la generación; en cambio, es ingénito según la propiedad de la innacibilidad. Por consiguiente, el Padre se diferencia del Hijo por la autoridad de la generación; también se diferencia por la propiedad de la innacibilidad, esto es, porque es ingénito.

Sobre la perfecta asignación de lo ingénito, a saber, que se dice relativamente y que una es la noción por la que se dice ingénito y otra por la que se dice Padre.– Por lo tanto, San Agustín, al distinguir entre la propiedad por la que se llama Padre y aquella por la que se dice ingénito, en el libro V *De Trinitate* (6, 7) se expresa así: "Decir ingénito no es lo mismo que decir Padre; puesto que, si no hubiera engendrado al Hijo, nada impediría llamarlo ingénito. Si alguien engendra un hijo, no por ello es ingénito, ya que los hombres que son engendrados, engendran a otros". Por lo que no es Padre porque es ingénito. Por eso, "al decirse ambas nociones de Dios Padre, una es la noción por la que es genitor y otra por la que es ingénito. En efecto, se llama genitor respecto a lo generado, esto es al Hijo; en cambio, al decir ingénito, se dice no qué es, sino qué no es" (*ibid.,* 6, 7).

Ejemplos útiles para mostrar esto.– "Hay que aclarar esto con ejemplos. Al decir ingénito, se muestra que no es hijo. Ahora bien, generado o ingénito son palabras apropiadas; pues, en latín se dice hijo, pero la costumbre de hablar no admite que se diga 'inhijo' [*infilius*]. Sin embargo, no se quita la comprensión si se dijera 'no-hijo'; de la misma manera que se dice lo mismo ya digamos no-generado o ya digamos ingénito. Por ello, en las cosas, no hay que tener en cuenta qué es lo que permite el uso del lenguaje o qué es lo que no permite, sino cuál es el sentido claro de las cosas mismas" (*ibid.*, 7, 8).

Significa lo mismo no-engendrado que ingénito y no-hijo.– "Por consiguiente, no sólo empleamos el término ingénito, sino también las palabras no-engendrado. ¿Acaso decimos con ellas una cosa distinta de 'no-hijo'? Evidentemente, la partícula negativa no consigue que lo que sin ella se dice de modo relativo, con ella se diga de modo sustancial; sino que solamente se niega lo que sin ella se afirmaba; como sucede en otros predicamentos, cuando decimos: 'es un hombre', designamos la sustancia. Por consiguiente, quien dice: 'no es un hombre', no enuncia otro género de predicamento, sino que solamente niega aquél. En consecuencia, como según la sustancia digo: 'es un

hombre'; así también, según la sustancia lo niego, cuando digo: 'no es un hombre'. Así pues, si decir generado tiene el mismo sentido o valor que decir Hijo; luego, exactamente igual vale decir no generado que decir no hijo.

Ahora bien, negamos relativamente al decir 'no hijo'. Así pues, negamos relativamente al decir, 'no engendrado'. Evidentemente, ¿qué significa ingénito, sino no-engendrado? Por consiguiente, no se aparta del predicamento relativo cuando se dice ingénito. En efecto, de la misma manera que cuando se dice generado no se dice en sentido absoluto, sino que se dice que proviene del genitor; así también cuando se dice ingénito, no se dice de modo absoluto, sino que se muestra que no procede de un genitor. Sin embargo, ambas expresiones tienen un sentido relativo. Ahora bien, lo que se dice de modo relativo, no indica la sustancia. Por consiguiente, aunque sean cosas diversas engendrado e ingénito, sin embargo no indican diversa sustancia; porque, de la misma manera que el hijo se relaciona con el padre y el no-hijo con el no-padre, así también es necesario que el generado se relacione con el genitor y el no-generado con el no-genitor".

He aquí que San Agustín muestra que ingénito se dice de modo relativo del Padre y es atribuido al Padre sólo; también muestra San Agustín que una es la razón por la que se llama ingénito y otra por la que se llama Padre; y decir que es ingénito equivale a decir no engendrado o no hijo.

Si de la misma manera que se dice que el Padre es ingénito, debe decirse no-engendrado o no-hijo.– Suele indagarse si, de la misma manera se dice que sólo el Padre es ingénito, así también, él sólo debe decirse no-engendrado o no-hijo, hasta el punto de que tampoco el Espíritu Santo pueda llamarse no-hijo o no-engendrado.

La opinión de algunos.– A algunos les parece que sólo el Padre debe ser llamado no-engendrado o no-hijo. Y como el Espíritu Santo no se dice ingénito, así –dicen–, no ha de llamarse no-engendrado o no-hijo. Sin duda, debe decirse y creerse que el Espíritu Santo no es engendrado o no es hijo, pero no debe decirse que es no-engendrado o no-hijo.

La opinión de otros.– En cambio, a otros les parece que, al no poder ser llamado el Espíritu Santo ingénito, no obstante puede llamarse no-engendrado o no-hijo. Porque San Agustín anteriormente dijo que tiene el mismo valor o sentido decir ingénito que decir que es no-engendrado o no-hijo. Dicen estos autores que San Agustín afirmó esto para mostrar la etimología del nombre, pero no en razón de la predicación.

¿Cuál es la propiedad por la que el Padre se llama ingénito?– Si quieres saber, cuál es la propiedad por la que el Padre se ingénito, oye a San Hilario quien la llama innacibilidad, en el libro IV *De Trinitate* (33), y que se expresa así: "Uno procede de uno, a saber, el engendrado del ingénito, por la propiedad tanto del origen como de la innacibilidad. Por consiguiente, significado en las Escrituras el concepto de personas, y

distinguido el sentido entre innacibilidad y nacimiento, no hay que pensar que Dios está aislado. Por lo tanto, la separación o distinción de las personas está establecida en las Escrituras, pero en nada hay una distinción de naturaleza.

Los arrianos se esforzaban en probar que la sustancia del Padre, era una y la del Hijo otra distinta, ya que el Padre es ingénito y el Hijo engendrado. Y San Ambrosio, respondiéndoles, dijo que él no había leído este nombre en las Escrituras divinas.– No conviene silenciar que los Arrianos se esforzaban en probar que la sustancia del Padre y la sustancia del Hijo eran distintas, ya que el primero era ingénito y el segundo es engendrado, y son diversos el ser ingénito y el ser engendrado. De ahí que San Ambrosio, dando contestación a ese problema, dice que él no había leído el nombre de ingénito en las divinas Escrituras, expresándose, en el libro IV *De Spiritu Sancto* (y además en el libro *De incarnationis dominicae sacramento*, 8, 79-80), en los siguientes términos: "Al habernos algunos escuchado a nosotros que afirmábamos que el Hijo de Dios, que ha sido engendrado, no podía ser desigual al Padre que lo engendró, aunque el primero haya sido generado y el segundo haya generado, ya que la esencia o la generación es propia de la naturaleza, pensaban, sin duda, que su boca estaba ya cerrada respecto a esta cuestión. Pero, en medio de una tergiversación condenable, vuelven sus pasos al punto de partida, al pensar que el cambio de la cuestión se produce con el cambio de las palabras, diciendo: ¿cómo es posible que el ingénito y el engendrado sean de la misma naturaleza y sustancia? Por consiguiente, para responder yo personalmente a la cuestión que me fue propuesta, lo primero de todo, en ningún momento, en las Escrituras yo he encontrado y sigo sin encontrarlo el nombre de ingénito, ni lo he leído, ni lo he oído. Por lo tanto, ¿en qué versatilidad son los hombres, de manera que dejan que usemos términos que no están escritos, cuando realmente usamos los que están escritos y ellos oponen los que no están escritos? ¿Acaso no se contradicen? ¿Por qué no derogan el valor de su calumnia?".

Por qué San Ambrosio no quiso usar el nombre de ingénito, a saber, por los herejes.– Considera, lector, que San Ambrosio no quería utilizar el nombre de "ingénito", por los herejes. También, es preciso que nosotros silenciemos por las insidias de los que calumnian, algunas cosas que pueden ser creídas con toda seguridad por los lectores católicos y piadosos.

Una regla muy útil, a saber, que hay algunos nombres de los que a veces podemos servirnos, y otras veces podemos silenciar religiosamente.– Ciertamente, hay algunos términos que no tienen una meticulosidad y una autoridad tan grande que convenga que los utilicemos siempre tanto en la confesión, cuanto en la recepción; pero, pueden ser silenciados algunas veces; y, sin embargo, no son de una perversidad tal que, cuando sea oportuno, tengamos la libertad de usarlos.

Si es diverso ser Padre y ser Hijo.– Además, suele indagarse si es diferente ser Padre y ser Hijo, o es lo mismo, puesto que se ha dicho antes que una cosa es decir

Padre y otra cosa es decir ingénito, y que son cosas diversas engendrado e ingénito.

Respuesta en la que se dice que es distinto ser Padre y ser Hijo, pero no que el Padre sea y que el Hijo sea.– Y a esto decimos que, en el mismo sentido en que se dice diverso lo engendrado e ingénito, y por lo que se afirma que no es lo mismo decir engendrado e ingénito, es posible decir que no es lo mismo sino que es diverso, ser Padre, ser Hijo o ser Espíritu Santo. Y por ello, en ese sentido concedemos que una cosa es ser Padre y otra ser Hijo y otra ser Espíritu Santo; ya que una es la noción por la que el Padre es Padre y otra distinta por la que el Hijo es Hijo y otra por la que el Espíritu Santo es Santo. Por tanto, según este sentido concedemos que una cosa es ser Padre y otra ser Hijo: porque una es la noción por la que el Padre es Padre, otra por la que el Hijo es Hijo. Pero si traspone el orden de las palabras, de manera que se diga: una cosa es que el Padre sea y otra cosa es que el Hijo sea, cambia el sentido, y, por eso, no se concede.

En efecto, el sentido de esto último es como si se dijera: una cosa es por la que el Padre es, no como Padre, sino que es absolutamente; otra cosa es por la que el Hijo es, sin duda, no como Hijo, sino absolutamente, lo que es completamente falso. En efecto, el Padre existe porque el Padre es Dios, esto es, por esencia o naturaleza. Pero el Hijo es Dios porque el Padre es Dios. Luego el Hijo existe porque el Padre existe, y así el ser Padre y el ser Hijo se identifican; pero no es lo mismo ser Padre y ser Hijo. Por eso, San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (5, 6) dice: "Aunque sea diverso ser Padre y ser Hijo, sin embargo, la sustancia no es diversa: ya que eso no se dice según la sustancia, sino según lo relativo; pero este relativo no es un accidente, porque no es mutable". He aquí que San Agustín dice que es diverso ser Padre y ser Hijo; y es preciso que esto se tome conforme a la explicación dada: a saber, que una es la noción por la que el Padre es y otra distinta por la que el Hijo es. En efecto, el Padre es Padre o el Hijo es Hijo, no según la esencia, sino según la relación.

De qué manera se dice que la sabiduría es engendrada o nacida: si según la relación o según la sustancia.– Hay que tener presente que, de la misma manera que sólo el Hijo es verbo o imagen, así también él sólo es la sabiduría nacida o engendrada. Por esto, se examina aquí si esto se dice de modo relativo; y, si se dice de modo relativo, se trata de saber si se dice según la misma relación con la que se dice verbo e imagen. Sobre este punto, San Agustín, en el libro VII *De Trinitate* (2, 3), se expresa así: "Cuando se dice verbo, aceptemos que esto se dice como si se dijera sabiduría nacida, en el mismo sentido que Hijo e imagen; y cuando se dicen estos dos nombres, esto es 'sabiduría engendrada'; en cuanto al término 'engendrada', éste indica el verbo, la imagen y el Hijo; y en todos estos nombres no se muestra la esencia, porque se dicen de modo relativo. En cuanto al otro término, la sabiduría, también se indica en él la esencia, porque se dice de modo absoluto; pues Dios es sabio por la misma esencia, el ser y el saber se identifican en él. Por lo tanto, el Padre y el Hijo son simultáneamente una sola sabiduría, porque son una sola esencia".

De qué modo deben entenderse las anteriores palabras de San Agustín.– Cuídate, lector, de cómo interpretar aquí lo que San Agustín dice. En efecto, parece afirmar que, cuando dice “sabiduría nacida”, “sabiduría” significa ahí la esencia y “nacida” indica la relación. Pero si esto es así, nos vemos obligados a decir que la esencia divina es nacida; pero esto es incompatible con lo expuesto antes (en la distinción 5). Sin embargo, replicamos a esto diciendo que, en un término, esto es, “nacida”, se entiende la misma noción que se indica con las palabras “verbo” e “imagen”; pero en el otro término, a saber, “sabiduría”, se indica la esencia; esto es, se indica que el Hijo es la esencia, porque la sabiduría se dice según la esencia. Por ello, con las palabras “sabiduría nacida”, se entiende que el mismo que ha nacido, es esencia; pero en esas palabras, “sabiduría” no da a entender la esencia, sino la hipóstasis; como, cuando se dice verbo o Hijo, se entiende la hipóstasis con su propiedad. Así también cuando se dice “sabiduría nacida”, se entiende hipóstasis engendrada, por lo tanto dice prudentemente que es preciso entender la misma cosa cuando se dice verbo y cuando se dice “sabiduría nacida”, o sea la misma relación y la misma hipóstasis en la que se encuentra la propiedad. Y con esto se aclara lo que dijimos antes (en la distinción 27): que cuando decimos Padre, o Hijo, o Espíritu Santo no sólo se significan las propiedades –como cuando se dice paternidad y filiación–, sino también la hipóstasis juntamente con las propiedades.

La imagen, a veces, se dice según la esencia.– Conviene tener presente que, aunque se haya dicho que la imagen se dice del Hijo relativamente, como el verbo o el Hijo, sin embargo, a veces, se encuentra que se dice según la sustancia.

De ahí que San Agustín, en el libro *De fide* (mejor: Fulgencio, *De fide ad Pet.*) diga que “una sola es esencialmente la divinidad de la Santa Trinidad” y la imagen conforme a la cual el hombre fue hecho. También San Hilario en el libro V *De Trinitate* (8) dice: “El hombre ha sido hecho conforme a la imagen común: el nombre no discrepa, la naturaleza no difiere. En efecto, una es la especie conforme a la cual el hombre ha sido creado”. Con estas palabras se muestra que, a veces, la imagen da a entender la esencia; entonces, se dice de modo absoluto y no relativo.

División del texto de Pedro Lombardo

Aquí el Maestro examina las nociones de las personas que no son personales; se divide en dos partes: en la primera, examina la innacibilidad que es propiedad de persona, aunque no sea propiedad personal; en la segunda trata del nombre de "principio", que no es propiedad personal ni de persona (en la distinción 29), en el pasaje que comienza: "Hay, además, otro nombre que indica una relación múltiple".

La primera parte se divide en dos: en la primera muestra cómo el Padre es ingénito; en la segunda dice cómo, por el contrario, todo lo que se dice engendrado, hay que atribuírselo al Hijo, en el texto que empieza: "Hay que tener presente que, de la misma manera que sólo el Hijo es verbo o imagen, así también él sólo es sabiduría nacida o engendrada". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, muestra cómo el Padre es ingénito; segundo, plantea una cuestión basada en lo expuesto, en el pasaje que empieza: "Además, suele indagarse si es diferente ser Padre y ser Hijo, o es lo mismo". Sobre el primer apartado hace dos cosas: primero, muestra de qué modo el nombre de ingénito es tomado por los santos; segundo, cómo, a veces, ellos también lo silencian, en el texto que empieza: "No conviene silenciar que los Arrianos se esforzaban en probar que la sustancia del Padre y la sustancia del Hijo eran distintas". Sobre lo primero, hace dos cosas: primero muestra, de qué modo el Padre es ingénito; segundo, muestra, cuál es la noción del Padre que el nombre de ingénito señala, en el texto que comienza: "Si quieres saber cuál es la propiedad por la que el Padre es ingénito, oye a San Hilario". Sobre lo primero hace tres cosas: primero, explica el significado de ingénito; segundo, pone la manifestación de la exposición, en el pasaje: "Hay que aclarar esto con ejemplos"; en tercer lugar, excluye una duda, y en torno a su solución expone las soluciones de los diversos autores, en el pasaje que empieza: "Suele indagarse si, de la misma manera que se dice que el Padre solo es ingénito, así también, él sólo debe decirse no engendrado".

"Hay que tener presente que, de la misma manera que sólo el Hijo es verbo o imagen, así también él sólo es sabiduría nacida o engendrada". Aquí muestra cómo el Hijo es sabiduría engendrada; y en torno a esto hace dos cosas: primero, muestra el significado de las palabras; segundo, excluye una duda partiendo de lo expuesto, en el texto: "Cuídate, lector, de cómo interpretar aquí"; y, según las dos dudas que plantea, hace dos cosas. La segunda duda empieza en el texto: "Conviene tener presente que, aunque se haya dicho que la imagen se dice del Hijo relativamente […], sin embargo, a veces, se encuentra que se dice según la sustancia"; y ambas cosas resultan claras directamente en el texto.

Cuestión 1

Aquí se plantean realmente dos cuestiones: primera, la innacibilidad; segunda, la imagen. Sobre la primera se examinan los puntos siguientes: 1. Si la innacibilidad es una noción o propiedad del Padre. 2. Si es propiedad personal suya. Por otro lado, en la distinción 13, cuestión 1, artículo 1, se trató si la innacibilidad o ingénito conviene al Espíritu Santo.

Artículo 1: Si la innacibilidad es una propiedad del Padre
(I q33 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la innacibilidad no es una noción o una propiedad del Padre. En efecto, como está en el texto, al decir que el Padre es ingénito, se muestra no qué es, sino qué no es. Es así que la negación no puede ser suficiente principio de dar a conocer algo; luego, llamándose noción a aquello que es principio de conocimiento de la persona, parece que ingénito no expresa una noción del Padre.

2. Si ingénito es una propiedad del Padre, o lo será en cuanto que se entiende negativamente, o en cuanto se entiende privativamente. Ahora bien, no en cuanto que se entiende negativamente; porque de este modo conviene a lo que no es generado, y, así, conviene a la esencia y al Espíritu Santo. De modo semejante, no en cuanto se entiende privativamente, ya que la privación pone siempre imperfección en aquello a lo que pertenece, dado que la privación es de aquello que es naturalmente apto para ser tenido pero no se tiene. Luego, parece que ingénito no es, de ningún modo, noción o propiedad del Padre.

3. Al distinguirse las personas divinas sólo mediante las relaciones, no puede haber propiedad o noción de la persona divina que no esté en el género de la relación. Es así que ingénito no está en el género de la relación. Luego no es la noción de una persona divina. Prueba de la menor. De la misma manera que lo inferior se comporta respecto a lo superior, así se comporta la negación de lo superior respecto a la negación de lo inferior y viceversa. Pues cuanto el hombre es menos numeroso que el animal tanto más la negación del animal es predicada de menos sujetos que la negación del hombre. Es así que la generación, en cuanto significa relación, es menos común que la no relación. Luego, la negación de generación es más común que la no relación y, así, se predica de ella y se salva con ella, como lo común con lo propio. Ahora bien, todo lo que se salva con lo opuesto del género, no está contenido bajo el género. Luego "ingénito", al salvarse con lo que no es relación, no está en el género de la relación.

4. Ingénito conviene al Padre, en cuanto que es principio. Es así que él no sólo es principio por generación, sino también por espiración. Luego parece que no debe ser notificado o hacerse conocer por la negación de la generación, sino mediante la negación de la procesión, que es común a ambos, para que se diga "improcesible"; o bien según la razón especial de cada una de las procesiones, para que, como se dice ingénito, se diga también "inespirable".

EN CONTRA, está lo que dice San Hilario en el texto.

Además, aquello por lo que una persona divina se distingue de las demás personas, es su noción o propiedad. Es así que ingénito conviene al Padre solo, como se ha dicho

antes (en la distinción 13, cuestión 1, artículo 4). Luego es una noción o propiedad del Padre.

SOLUCIÓN

Según San Agustín (*De Trin.,* IV, 20), el Padre es el principio de toda la divinidad; por lo cual, también Dionisio (*De div. nom.,* 2) dice que en el Padre está la fuente de la deidad. Por lo tanto, si en las personas divinas hubiera un orden que estableciese prioridad y posterioridad, el Padre sería el principio primero. Ahora bien, dado que en Dios no existe tal orden, en lugar de lo que es primero, decimos: "principio, no de un principio"; y así se puede dar a conocer el Padre de dos modos: primero, en cuanto es de "no principio", y así se conoce mediante la noción de la innacibilidad; segundo, en cuanto que es "principio". De esta manera, dado que se dice principio según la emanación que deriva de él mismo, de acuerdo con el doble modo de emanación en Dios, se da a conocer por dos nociones: por la paternidad, en cuanto que es principio por la generación; y por la espiración común, puesto que es principio del Espíritu Santo por la espiración del amor; y, de este modo, está claro que, en total, son tres las nociones del Padre.

RESPUESTAS

1. Se dice que una dicción pone o establece algo de dos modos: primero, de manera que lo que pone pertenece al propio concepto de ese algo, como perteneciente a la esencia misma, como hombre conlleva animal; segundo, porque lo presupone como si en ello se fundase, aunque no sea propio de su esencia, a la manera que todo accidente conlleva la sustancia. Por consiguiente, afirmo que el nombre de "ingénito" no pone nada que constituya su concepto: dado que esto solamente podría ser, si estableciera una razón de principio, bien en común, bien en especial. Puesto que ninguna otra determinación nocional puede convenir al Padre, y de cualquier modo que se diga, la innacibilidad no se enumera con la paternidad, ya que lo común no se enumera con lo propio; pero pone algo que presupone, como aquello en lo que se funda; por esto sucede que algunos afirmaron que "ingénito" ponía algo, y otros, que no ponía nada. Sin embargo, aunque no ponga nada que pertenezca constitutivamente a su concepto, no se sigue que no pueda ser noción: puesto que aquello cuya razón de ser consiste en la remoción, se expresa mejor mediante la negación, como sucede con la ceguera y otras cosas semejantes; y de esta índole es la razón de "primero", o de lo que tiene el ser no de un principio, pues lo primero es aquello antes de lo cual no hay nada.

2. El nombre de "ingénito" no conlleva una negación absoluta, sino que, de algún modo, conlleva privación. Pues toda negación que está en un sujeto determinado puede llamarse privación. De ahí que en VIII de la *Metaphysica* (texto 4) se diga: la privación es una negación en un sujeto o en una sustancia. En consecuencia, afirmo que esta negación que lleva consigo "ingénito", se entiende como fundada en la razón de principio, en cuanto que es la noción de Padre. De este modo, ni conviene a la esencia, ni al Espíritu Santo, a los cuales no compete ser principio mediante el origen de alguna

persona divina; ni al Hijo al que conviene la afirmación opuesta.

Pero de esto no se sigue que haya alguna imperfección en el Padre. En efecto, aunque la privación sea siempre propia de aquello que es naturalmente apto para ser tenido, sin embargo, esto sucede de tres modos –como dice el Filósofo en V *Metaphysica* (texto 27)–. Primero, cuando algo no posee la aptitud natural para ser tenido por cualquiera, aunque ese algo no sea naturalmente apto para poseer, como no se dice que el pie tiene vista. Segundo, cuando no posee lo que es capaz naturalmente de ser tenido por su género, aunque no sea tenido ni por él ni por alguno de su especie, como el topo no tiene vista. Tercero, cuando no tiene lo que es apto para tener y posee también el tiempo, el lugar y las demás condiciones: así, en sentido propio, se dice privación y lleva consigo una imperfección. De este último modo, nada hay privativo en Dios; pero de los dos primeros modos, puede decirse de Dios la privación. Ahora bien, ingénito puede decirse de la esencia y del Espíritu Santo según el primer modo, como anteriormente, en la distinción 13, lo tomó San Jerónimo; pero, según el segundo modo, sólo se dice del Padre: ya que Él es principio nocionalmente y no tiene la generación pasiva que posee el Hijo, quien también nocionalmente es principio.

3. Una cosa está contenida en un género de dos modos. El primero, por sí y propiamente, como la especie y aquellas cosas que reciben la predicación del género. El segundo, por reducción, al igual que los principios del género, como la materia y la forma respecto a la sustancia; asimismo la unidad y el punto respecto a la cantidad, aunque ninguna de las dos cosas sea cantidad. Por consiguiente, tampoco ninguna privación ni negación está de por sí en un género, ya que no tiene esencia alguna ni tiene ser alguno. Pero se reduce al género de la afirmación, en la medida en que en el no ser se entiende el ser, y en la negación se entiende la afirmación –como dice el Filósofo (*De soph. elench.*, II, 4)–, ya que toda privación es conocida mediante la posesión [*habitum*], y la remoción por la posición; y así también, la no-relación está en el género de la relación, aunque las cosas de las que se dice esa negación no estén en aquel género.

4. En aquello que se dice "ingénito", lo que se quita del Padre es el ser por otro absolutamente, y no sólo según un modo determinado. La razón por la que es nombrado mediante la negación de una procesión especial, a saber de la generación, puede ser señalada con una triple causa: primera, porque la procesión del Espíritu Santo, según el orden de la naturaleza, presupone la generación del Hijo; y por ello, dado que negado lo primero, se quita lo segundo, la remoción de la procesión a modo de amor sigue a la remoción de la generación del principio fontal. Segunda causa, porque al decir "ingénito", en cuanto que es noción del Padre, se quita todo modo de seguirse de una generación. En efecto, al Padre, en cuanto que es principio de generación, le conviene este no seguirse en modo alguno de la generación. Ahora bien, una cosa se sigue de la generación de tres modos según el entendimiento: primero, en cuanto engendrado, como el Hijo; segundo, en cuanto recibido por generación, y así es como la esencia divina; tercero, en cuanto procedente de lo generado, y así es el Espíritu Santo. Por lo tanto, a ninguna de

estas cosas le conviene el nombre de “ingénito”, según el modo antedicho. Tercera causa, porque la negación propia del término “ingénito”, se funda sobre la razón de principio, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. Ahora bien, aunque el Padre sea principio de ambas procesiones divinas, sin embargo, la única razón por la que es principio de generación, es la propiedad personal que constituye la persona del Padre: la paternidad; y, por esto, mediante la negación de la generación, se da a conocer también la misma persona de modo más conveniente y más propio.

Artículo 2: Si la innacibilidad es propiedad personal del Padre

OBJECIONES

1. Parece que la innacibilidad es propiedad personal del Padre. En efecto, como la paternidad conviene sólo al Padre, así también la innacibilidad. Es así que la paternidad es propiedad personal suya. Luego también la innacibilidad.

2. "Persona" expresa algo distinto de una propiedad que corresponde a la dignidad. Ahora bien, la innacibilidad parece pertenecer más a la dignidad que la paternidad, ya que la paternidad es comunicada a las criaturas, pero no la innacibilidad. Luego es más una propiedad personal la innacibilidad que la paternidad.

3. Solamente es posible que la persona sea entendida si se entiende algo que la constituye en su personalidad. Es así que, como se dice en el texto, ingénito puede ser entendido, aunque no se entienda Padre. Luego es necesario que la innacibilidad constituya la persona del Padre; y, de este modo, parece que es una propiedad personal.

4. Parece que, lo que es principio de una operación personal, es propiedad personal, ya que la operación propia proviene de la forma propia del operante. Ahora bien, la innacibilidad es principio de generación en el Padre, pues se dice que el Padre genera, porque es ingénito; por lo tanto busca las delicias en el consorcio del Hijo. Luego parece que la innacibilidad es una propiedad personal.

EN CONTRA, todo lo que se dice por posición, no está solamente constituido negativa o privativamente. Es así que "Padre" indica algo de modo positivo. Luego la persona del Padre no está constituida por la innacibilidad, ya que nada pone en su concepto.

SOLUCIÓN

De la misma manera que, en las realidades inferiores, todo lo que acompaña o sigue al ser perfecto, no es constitutivo de aquella realidad, así también, en Dios, todo lo que conceptualmente presupone algo por lo que la persona es constituida, no puede ser constitutivo de la persona. De ahí proviene que la espiración común no pueda ser propiedad personal, ya que presupone en el Padre y en el Hijo la generación activa y la generación pasiva, por las que estas dos personas son constituidas. De modo semejante, la innacibilidad, al poner una negación que se funda sobre la razón de principio –como se ha dicho en el artículo precedente–, presupone conceptualmente la razón de principio sobre la que se funda, a saber, la paternidad; y, por eso, no puede constituir la persona del Padre, ni es posible que sea propiedad personal.

RESPUESTAS

1. Por el hecho de que convenga al Padre solo, puede probarse que es una propiedad del Padre, pero no que sea una propiedad personal, a no ser que constituyera la persona del Padre a semejanza de una diferencia constitutiva.

2. Todo lo que tiene una negación en la dignidad, lo tiene por la afirmación sobre la que se funda. Por ello, la innacibilidad que se funda sobre tal paternidad pertenece a la dignidad como esa paternidad. Y de la misma manera que la innacibilidad no se comunica a la criatura, tampoco se comunica tal paternidad, a saber, la paternidad que no es de un principio distinto, aunque la paternidad en sentido absoluto sí se comunique.

3. Alejada conceptualmente la paternidad, no permanece la hipóstasis del Padre; y lo que se dice en el texto: que permanece el ingénito, ha de entenderse en cuanto a la razón común de Padre e ingénito, puesto que se encuentran separadamente en algo diverso; pero no en cuanto que los dos nombres, Padre e ingénito, sean puestos como propiedad del Padre. Sin embargo, aunque se remueva la paternidad, permanecería lo ingénito en Dios; no como propiedad o noción de una persona, sino como si fuera un atributo de la esencia, como inmenso e increado.

4. La innacibilidad no es principio de generación en el Padre al modo de una forma que emita esta operación, sino como poniendo una condición respecto a la generación. En efecto, de la misma manera que en las alteraciones vemos que la alteración primera es aquélla que es operada por el alterante no alterado [*alterans non alteratum*]; y por el hecho de que no es alterado, la alteración que produce es la primera; así, la primera generación es la propia del generante no generado; por lo tanto, tiene la condición de ser la primera generación, por el hecho de que el generante es ingénito. Pero el principio formal, que es como el emisor de la generación, es la forma del Padre, que es la paternidad, como el calor es el principio de la calefacción en lo que es caliente.

Cuestión 2

A continuación se examina la imagen; sobre ella se plantean tres puntos a tratar: 1. Qué es la imagen. 2. Si la imagen se dice esencial o personalmente en Dios. 3. Y en caso de que se diga personalmente, si conviene solamente al Hijo.

Artículo 1: Si es competente la siguiente definición de imagen: imagen es la especie no diferente de la cosa representada

OBJECIONES

1. Se expone la definición de imagen de San Hilario (*De syn.,* § 13): "La imagen es la especie no diferente de la realidad representada". Parece que esta definición no es la apropiada. En efecto, la imagen se produce conforme a la imitación en los aspectos exteriores. Es así que la especie no es de las cosas externas de la realidad, aún más expresa una esencia intrínseca. Luego no está bien expuesta en la definición de imagen.

2. Se dice propiamente imagen, lo que es a imitación de otra cosa. Ahora bien, la especie no diferente de dos cosas no es a imitación de otro; aún más, es aquello en lo que la imitación es considerada. Luego la imagen no debe llamarse especie, sino que debe decirse que tiene la especie.

3. De aquellas cosas que distan hasta el infinito, no puede haber "no diferencia". Es así que la criatura es imagen de Dios, del cual, sin embargo, dista infinitamente. Luego "no diferente" está mal puesto en la definición de imagen.

4. Las definiciones no deben ser circulares. Ahora bien, de la definición de San Hilario, se sigue un círculo vicioso; en efecto, define imagen mediante la realidad imaginada, y lo imaginado sólo puede definirse mediante la imagen. Luego parece que la definición no es buena.

5. En razón de imagen hay igualdad y semejanza, como se evidencia en esta otra definición: "La imagen es la semejanza indivisa y unida de una realidad con el fin de que aquélla se iguale a ésta". Así pues, en la definición expuesta al principio, al no ponerse nada correspondiente a la igualdad y semejanza, parece que es una definición incompleta.

SOLUCIÓN

La razón de imagen está en la imitación; de ésta también se toma el nombre. En efecto, se dice "imagen" de "imitago". Ahora bien, hay que considerar dos cosas en la razón de imitación: aquello en lo que está la imitación y aquellas cosas que se imitan. Aquello respecto de lo cual es la imitación, es una cualidad o forma significada a modo de cualidad. Por ende, en la razón de imagen se encuentra la semejanza. Y esto no es suficiente, sino que conviene que haya una adecuación en aquella cualidad, bien sea según la cualidad misma, o bien sea según la proporción; como parece en cuanto que, en una imagen pequeña la proporción de las partes es mutuamente igual que en una realidad grande a la que pertenece la imagen; y, por esto, se pone el término de adecuación en la definición de ésta. Se exige también que aquella cualidad sea un signo expreso y próximo a su naturaleza y especie: de ahí que no digamos que quien imita a alguien en la blancura, sea su imagen, sino quien lo imita en la figura, que es el signo próximo y manifiesto de la especie y de la naturaleza. Pues vemos que las figuras son diversas en los animales de diversas especies.

Respecto a las cosas que se imitan, hay que considerar dos cosas: la relación de igualdad y semejanza que se funda sólo en aquello en lo que se imitan; y además un orden ulterior; ya que, lo que se ha hecho posteriormente a semejanza de otra cosa, se llama imagen; pero, lo que es anterior a cuya semejanza se produce la otra cosa, se llama ejemplar, aunque, abusivamente, es puesta una cosa por la otra. Por eso, San Hilario, para significar el orden y la relación de las cosas que se imitan, dijo: "La imagen es propia de una realidad representada"; pero, para señalar o indicar aquello en lo que está la imitación, dijo: "la imagen es la especie no diferente".

RESPUESTAS

1. La razón de imagen no se encuentra en la imitación de cualesquiera cosas exteriores, sino en la imitación de aquéllas que son signos, en cierto modo, de la especie y de la naturaleza; y, por ello, empleó la palabra especie en vez de cualidad.

2. Esta definición ha sido dada mediante la causa: en efecto, lo que es la imagen, no es la especie misma en la que se produce la imitación, hablando con propiedad; pero la no-diferencia de la especie es la causa por la que se dice imagen. O incluso es posible decir que ambas cosas pueden llamarse imagen: aquello que es imitado y aquello en lo que se encuentra la imitación, aunque no con propiedad; y, así, la define San Hilario.

3. Todas las cosas, cuanto más consiguen la razón de imagen, tanto más logran la razón de no-diferencia; pues, en cuanto que hay diferencia, no es imagen. Sin embargo, se encuentra una cierta gradación de la perfección de la imagen. En efecto, se dice imagen de otro en el que se encuentra algo semejante a la cualidad del otro que indica y expresa su naturaleza; aunque aquella naturaleza no se encuentre en ella; como se dice que una piedra es imagen del hombre en la medida que tiene una figura semejante, en la cual no subsiste la naturaleza de que es signo. Y en este modo, la imagen de Dios está en las criaturas, como la imagen del rey está en la moneda de un denario –como dice San Agustín (*De dec. chord*., 8)–, y así es un modo imperfecto de la imagen.

Pero la razón de imagen se encuentra más perfecta, cuando en aquella cualidad, que indica la naturaleza de la sustancia, está la naturaleza específica, como ocurre en el caso de un hombre que es padre, cuya imagen está en su hijo: porque tiene semejanza en la figura y en la naturaleza que es significada por la figura.

Pero la razón más perfecta de imagen se da cuando encontramos la misma forma numéricamente, e idéntica naturaleza, en el imitante y en el imitado. De este modo, el Hijo es la imagen más perfecta del Padre: ya que todos los atributos divinos que son significados a modo de cualidad, simultáneamente con la misma naturaleza están en el Hijo, no sólo según la especie, sino también según la unidad numérica.

4. La expresión "de la realidad representada" es una circunlocución del término "ejemplar". Por lo tanto, se pone en virtud de una sola dicción y se pone de un modo

conveniente en la definición de imagen, como lo anterior en la definición de lo posterior, y no viceversa. En efecto, ejemplar es lo anterior a la imagen; luego no hay en la definición de San Hilario círculo vicioso.

5. La no-diferencia de la especie es entendida no sólo como la semejanza, sino también como la igualdad, tal cual se requiere para que haya imagen. Por lo tanto, las dos definiciones dadas casi se reducen a una sola e idéntica.

Artículo 2: Si la imagen se dice esencialmente
(I q35 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la imagen no se dice de modo esencial. En efecto –como San Agustín dijo antes en la distinción XXVII (*De Trin.,* I, 1)–, nada hay más absurdo que decir que la imagen significa algo de modo absoluto. Es así que lo que se dice esencialmente en Dios, se dice de modo absoluto. Luego es absurdo que se diga esencialmente.

2. Como se ha dicho en el artículo precedente, la imagen en su propia razón de ser, implica orden. Es así que en Dios, sólo existe el orden de origen. Así pues, al no decirse esencialmente en Dios nada que conlleve origen, parece que tampoco la imagen.

3. La distinción de las personas no puede probarse por las cosas absolutas o esenciales, puesto que la razón natural puede llevar a los datos esenciales de la trinidad, pero no a la distinción de las personas. Es así que anteriormente (en la distinción 2, cuestión 1, artículo 4), la distinción de personas se probó por la razón de imagen. Luego la imagen no se dice esencialmente.

EN CONTRA, está lo que en el texto dice San Agustín (mejor, Fulgencio) y San Hilario.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo precedente, la imagen puede interpretarse en dos sentidos: aquello que imita algo; o aquello en lo que se encuentra la imitación.

Si se habla de la imagen, en sentido propio, como aquello que imita otra cosa, entonces la esencia divina no puede decirse imagen, sino ejemplar; y la imagen de este ejemplar es la criatura, ya que la imagen presupone el orden a un principio. Por otra parte, la esencia divina no tiene un principio; pero una persona puede decirse imagen de otra, en cuanto que una persona presupone para sí otra persona, según el orden de la naturaleza. Por lo tanto, la imagen, en cuanto que se dice propiamente de Dios, es siempre personal.

Pero si se dice imagen aquello en lo que se encuentra la imitación, la naturaleza divina es imagen, ya que en ella, hay una doble imitación: una de persona a persona, en cuanto que el Hijo, en la naturaleza divina que tiene del Padre, imita al Padre. Otra de la criatura al Creador, en la medida que la criatura imita al Creador, pero de modo imperfecto según alguna semejanza de su bondad. En cuanto a la primera imitación, la imitación de persona a persona, la imagen en recto significa la esencia, pero en oblicuo hará entender a las personas; así la imagen se identificará con la naturaleza divina de las personas que se imitan en ella. De este modo lo consideró antes San Hilario (en la distinción 2). Y por eso con la razón de imagen probó tanto la unidad de la esencia como la distinción de las personas. En cuanto a la segunda imitación, la de la criatura al

Creador, la imagen significará la esencia divina, y connotará la relación a la criatura que la imita; y así la consideró San Agustín en aquel pasaje. Por lo tanto, con la razón de imagen solamente probó la unidad de la esencia.

La solución a las objeciones resulta clara con lo expuesto.

Artículo 3: Si el Espíritu Santo puede decirse imagen
(I q35 a2)

OBJECIONES

1. Parece que es posible que digamos que el Espíritu Santo es imagen. Primero, por Damasceno quien (en *De fide*, I, 18) afirma que el Espíritu Santo es la imagen del Hijo.

2. Como el Hijo imita al Padre, semejante a Él en todas las cosas, así también el Espíritu Santo. Es así que esto es lo que se requiere para la perfecta razón de imagen –como se ha dicho en el artículo 1 en esta cuestión–. Luego el Espíritu Santo es imagen del Padre.

3. Si se dijera que el Espíritu Santo no posee el ser semejante al Padre en todas las cosas debido a la noción de procesión, así como el Hijo tiene esa semejanza en cuanto que, como engendrado, procede de él; sucede lo contrario, porque la procesión del Espíritu Santo, no sólo es procesión de amor, sino procesión de amor divino. Ahora bien, la procesión del amor divino, como tal, posee el ser en la plenitud de la misma naturaleza. Luego parece que el Espíritu Santo, debido a su procesión, tiene el ser imagen.

4. En términos absolutos, se dice que el Espíritu Santo es igual, semejante y connatural al Padre, aunque no posea esto en razón de su procesión y de modo absoluto. Así pues, al constituir la semejanza, la igualdad y la connaturalidad, una razón perfecta de la imagen, parece que el Espíritu Santo es, en términos absolutos, imagen.

EN CONTRA, está lo que dice San Hilario: que la eternidad está en el Padre, la especie en la imagen y el uso en el don. Por consiguiente, como el don es propio del Espíritu Santo, así la imagen lo es del Hijo. Esto mismo es lo que se tiene por San Agustín, en la distinción 27 (*De Trin.*, IV, 2).

SOLUCIÓN

La imagen, en cuanto que es personal, conviene solamente al Hijo, y no al Espíritu Santo. La razón de esto está indicada de diversos modos. En efecto, algunos dicen que como la imagen pone una imitación en los aspectos exteriores, y como en Dios lo nocional es casi como exterior, el Hijo es convenientemente llamado imagen del Padre, ya que imita al Padre también en aquella noción, a saber, en la espiración común; pero no el Espíritu Santo, que no tiene ninguna noción común con el Padre. Ahora bien, estas afirmaciones no parecen convenientes por dos razones: primera, porque lo nocional, en Dios, no se encuentra como exterior más que lo esencial, excepto aquello nocional que acompaña y se sigue de la sustancia, según Damasceno (*De fide,* I, 13); y, por esto, la imitación en ellos, aún realizaría la razón de imagen. Segunda razón, porque, en Dios, no se consideran según la relación de origen, la semejanza o la igualdad, o la desemejanza o desigualdad –como se dijo antes en la distinción 20, interpretando las palabras de San

Agustín–. Ahora bien –como se dijo en el artículo 1 de esta cuestión–, la semejanza e igualdad son requeridas para la razón de imagen.

Por lo que otros dicen: que es imposible que, de una sola realidad, haya varias imágenes que conduzcan a ella inmediatamente, a no ser que estén divididas por la materia; ni tampoco al contrario, es posible que la misma cosa sea la imagen de muchos. Por eso, al ser el Hijo la imagen del Padre, no lo puede ser el Espíritu Santo, puesto que así habría varias imágenes de una misma cosa. Ni, así mismo, puede suceder que el Espíritu Santo sea la imagen del Padre y del Hijo, porque entonces la misma cosa sería la imagen inmediata de varias cosas. Incluso, esto no parece conveniente por dos razones: primera, porque el Espíritu Santo se relaciona con el Padre y con el Hijo como con un solo principio; por lo tanto, podría ser la imagen de ellos en cuanto que son su principio, como el hombre es imagen de toda la Trinidad. Segunda, porque no hay una razón mayor por la que no pueda haber varias imágenes de una sola cosa, que varios sujetos semejantes e iguales a una sola cosa; ahora bien, esto es conveniente en Dios, a saber: que haya varios sujetos semejantes e iguales a una sola cosa, pero no por la división de la materia, sino por la distinción de las relaciones.

Y, por esto hay que decir con los otros, que, aunque la diversidad conceptual de los atributos no sea suficiente para la distinción real de las procesiones, sin embargo, es suficiente para sus diversas denominaciones –como se ha dicho antes, en la distinción 13, cuestión 1, artículo 3–; y, así, aunque el Espíritu Santo, por su procesión, reciba la naturaleza, al no ser su procesión a modo de naturaleza, no se dice generación, ni es generación, ya que la generación es una procesión a modo de naturaleza; y, consecuentemente, no es llamado Hijo. Del mismo modo también afirmo que al Hijo, en razón de su procesión, le corresponde el ser imagen, no sólo en cuanto procede como Hijo, ya que es Hijo porque tiene la naturaleza del Padre, sino también en cuanto que procede como verbo, ya que el verbo –como se ha dicho en la distinción 27, cuestión 2, artículo 1–, es una cierta semejanza en el concepto de la misma realidad entendida. Ahora bien, el Espíritu Santo no tiene esto en razón de su procesión, ya que procede como amor. Por ello, de la misma manera que es llamado Hijo, aunque por su procesión reciba la naturaleza del Padre, así también no es imagen, aunque posea semejanza con el Padre.

RESPUESTAS

1. Damasceno toma la imagen, en un sentido amplio, por cualquier semejanza.

2. Aunque el Espíritu Santo imite al Padre, sin embargo, en razón de su procesión, no le corresponde el ser llamado imagen; por lo que, como no se dice imagen, tampoco se dice Hijo.

3. La identidad de la realidad en Dios no prejuzga la distinción conceptual en la verdad de los atributos; por lo que, aunque la sabiduría, en cuanto que es divina, es la

esencia, sin embargo, la razón de sabiduría permanece en Dios aparte de la razón de esencia. Y de modo semejante permanece la razón de voluntad, aparte de la razón de naturaleza y de entendimiento; por eso también permanece la distinción en las procesiones que son a modo de voluntad, de entendimiento y de naturaleza, al menos conceptualmente. Y la diversidad de razones causa la diversidad de nombres; por lo tanto, aquellos nombres nunca coincidirían en la misma cosa, a no ser que las razones se fundaran en la misma realidad. Y ya que la procesión a modo de voluntad y a modo de naturaleza no le corresponde a la misma realidad en Dios, por ello, los nombres que indican las razones propias de las procesiones, no se siguen unos de otros.

4. Aunque el nombre de imagen sea impuesto por la igualdad y la semejanza, sin embargo, ha sido impuesto para significar una realidad a la que, por el modo de su producción, le corresponda la semejanza y la igualdad. Por ello, no es necesario que sea absolutamente semejante e igual, sino que, según el modo de su procesión, le corresponda el ser llamada propia y absolutamente imagen.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"A algunos les parece que sólo el Padre debe ser llamado no-engendrado". Hay que saber que ambas opiniones, bajo algún aspecto, dicen la verdad. En efecto, si se toma "no-engendrado" en cuanto que indica negación de modo absoluto, entonces no conviene al Padre solamente, ni se identifica con "ingénito", que lleva consigo una negación a modo de privación, en cuanto que "ingénito" se toma en sentido propio. En cambio, si indica la negación en el género de principio, así se identifica con "ingénito", y sólo le conviene al Padre; y de este modo lo presenta la primera opinión.

"Pero si traspone el orden de las palabras, de modo que se diga: una cosa es que el Padre sea, y otra cosa es que el Hijo sea, se cambia el sentido". La razón de esta afirmación es ésta: porque el ser se dice de dos modos; a saber, en cuanto significa la verdad de la composición y en cuanto que significa el acto de la esencia. En consecuencia, cuando se dice que una cosa es que el Padre sea y otra cosa es que el Hijo sea, de manera que el verbo ser sea el predicado de la aserción, es significado el ser que es un accidente de la esencia; por lo tanto la proposición es falsa, ya que, de la misma manera que es una sola esencia de las tres personas, así también uno solo es el ser. En cambio, cuando se dice: "Una cosa es ser el Padre, y otra cosa es ser Hijo", de manera que "Padre" sea el predicado en la aserción, se significa la verdad de la composición y, según esto, el Padre es Padre, porque es verdad decir que él es el Padre, a saber, por su paternidad y no por su esencia. Y, dado que Dios es llamado Padre por una cosa, a saber, por la paternidad; y Dios es llamado Hijo por otra, a saber por la filiación; por ello, se concede que una cosa es ser el Padre y otra cosa es el ser Hijo, en cuanto que el "una cosa, otra cosa" expresa la alteridad de la noción, no la alteridad de la esencia.

Distinción 29

LA PROPIEDAD DE "PRINCIPIO" PUEDE CONVENIR A DOS PERSONAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Muestra en general cómo la razón de principio se aplica a Dios; y cómo el Padre es principio respecto al Hijo, y ambos respecto al Espíritu Santo.*
- La propiedad de "principio" puede ser no solamente de una sola Persona, sino de dos: de una, como al Padre le conviene ser principio del Hijo; de dos, como al Padre y al Hijo les conviene ser principio del Espíritu Santo. También trata de la "espiración activa".
- A todas las Personas les conviene la razón de principio, la cual se dice de modo relativo: pues el principio es principio de algo, aunque sea diferente.
- Al Padre le conviene ser principio del Hijo por la generación.
- Al Padre y al Hijo les conviene ser principio del Espíritu Santo por la procesión, o espiración.
- Al Espíritu Santo le conviene ser principio de las criaturas, junto con las otras Personas, por la creación.
- Y al Padre respecto al Hijo y a ambos respecto al Espíritu les conviene ser principio desde la eternidad, porque producen desde la eternidad; mas respecto a las criaturas les conviene ser principio en el tiempo, porque las criaturas proceden en el tiempo.
- Pero las tres Personas no son tres principios de las criaturas, sino uno solo: pues por un solo modo, o sea, por la misma omnipotencia, son principio de la creación, y así son un solo creador.
- De manera semejante, el Padre es principio del Hijo al engendrarlo; y el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo, al espirarlo.

2. *Indaga si el Padre y el Hijo son, por la misma noción, principio del Espíritu Santo.*
- El Padre y el Hijo son el único principio del Espíritu Santo o un solo espirador, como son también un solo creador: porque por la misma voluntad y espiración el Espíritu Santo procede de ellos.
- San Hilario advierte que, aunque el Hijo sea "de" un principio, o su origen venga de un principio, Él mismo no tiene principio, o sea, inicio, porque es desde la eternidad.
- Respecto al Espíritu Santo, el Padre y el Hijo son un solo principio. Pero se refieren a Él a través de una sola noción o relación. Esta noción no es designada con un nombre propio, pero sabemos que no es ni la paternidad ni la filiación, sino algo común, a saber, la espiración activa.

Texto de Pedro Lombardo

El principio que se dice de modo relativo e indica una relación múltiple.– Hay además otro nombre que indica una relación múltiple, a saber, "principio". Se dice principio, siempre con relación a algo; el Padre es principio; el Hijo es principio y se dice que el Espíritu Santo es principio; pero de modo diferente. En efecto, se dice que el Padre es principio con respecto al Hijo y al Espíritu Santo.

De qué modo el Padre se dice principio de toda la divinidad.– De ahí que San Agustín en el libro IV *De Trinitate* (20, 29 y 28) diga: "El Padre es principio de toda la Divinidad, o por mejor decir, de la Deidad", ya que Él no procede de ninguno. "En efecto, no tiene de quién ser o de quien proceder"; pero el Hijo ha sido engendrado por él y el Espíritu Santo procede. Por consiguiente, no es principio de toda la Deidad, porque sea principio de sí o de la esencia divina, sino porque es principio del Hijo y del Espíritu Santo, en cada uno de los cuales está la divinidad entera.

De qué modo el Hijo, el Espíritu Santo e incluso la Trinidad, se dice principio y con respecto a qué.– El Hijo es principio respecto al Espíritu Santo, pero el Espíritu Santo solamente se dice principio respecto a las criaturas, de las que también el Padre se dice principio, y el Hijo y la misma Trinidad simultáneamente; y cada persona se dice principio de las criaturas. "Luego el Padre es principio sin principio; el Hijo es principio que viene de principio; el Espíritu Santo es principio que viene de ambos" (San Agustín, *Contra Max.,* II, 17, 4), o sea, del Padre y del Hijo.

El Padre y el Hijo son principio desde la eternidad: pero el Espíritu Santo no, aún más ha comenzado a ser principio.– El Padre es principio del Hijo desde la eternidad; el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo, ya que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo de ambos. Pero el Espíritu Santo no es principio desde la eternidad, sino que comenzó a serlo: ya que sólo se dice principio respecto a las criaturas. Por consiguiente, cuando las criaturas comenzaron a ser, también el Espíritu Santo comenzó a ser principio de ellas. Así también, el Padre y el Hijo comenzaron a ser, junto con el Espíritu Santo, un solo y único principio de las criaturas, ya que las criaturas comenzaron a ser por el Padre y por el Hijo y por el Espíritu Santo.

De qué modo estos tres son un solo principio de las criaturas.– Y estos tres, se dicen no tres principios, sino un solo principio de todas las criaturas, ya que son principio de las cosas de un solo e idéntico modo. En efecto, las cosas no proceden de un modo en el Padre y de otro en el Hijo, sino totalmente del mismo modo. Por eso, el Apóstol, al entender que la Trinidad era un único principio de las cosas, dijo (*Rom*., 11, 36): "De Él, por Él y en Él están todas las cosas".

De qué modo debe entenderse que todo es a partir de Dios.– Cuando oímos que

todas las cosas proceden de Dios –como dice San Agustín en *De natura Boni* (28)–, debemos ciertamente entender todas las naturalezas, y todas las cosas naturales. Pues no proceden de él los pecados que no conservan la naturaleza; sino que la vician y, además, nacen de la voluntad de los pecadores”. Por consiguiente, de todas las cosas que son naturalmente, el único principio es el Padre juntamente con el Hijo y el Espíritu Santo. Y esto es lo que ha comenzado a ser.

Que desde siempre hay un principio del Hijo, y el Padre y el Hijo lo son del Espíritu Santo.– El Padre es, desde la eternidad, principio del Hijo por generación, y el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo. De ahí que San Agustín en el libro V *De Trinitate* (13, 14), se exprese en los siguientes términos: “Padre se dice de modo relativo y de modo relativo se dice principio. Ahora bien, se dice Padre respecto al Hijo, en cambio, se dice principio respecto a todas las cosas que son por él; también el hijo se dice principio. En efecto, cuando se le preguntó (*Jn.*, 8, 25): «¿Tú, quién eres?», respondió: «Yo que os hablo, soy el principio». Pero, ¿acaso es principio del Padre? Sin duda, al decir que era principio, quiso mostrarse como creador; del mismo modo que también el Padre es principio de la criatura, puesto que por Él son todas las cosas. Ahora bien, al decir que el Padre es principio y que el Hijo es principio, no indicamos dos principios de la criatura, ya que el Padre y el Hijo simultáneamente son un solo principio respecto a las criaturas, como son un solo creador”.

Aquí añade acerca del Espíritu Santo que también él es principio.– “Si todo lo que permanece en sí, genera o produce algo, él es el principio de esta realidad que genera o hace, tampoco podemos negar que el Espíritu Santo es con justicia principio, ya que no lo separamos del apelativo de creador, puesto que está escrito de él que opera y, ciertamente, opera, permaneciendo en sí mismo. En efecto, el Espíritu Santo no se transforma ni se convierte en alguna de estas cosas que opera. Por lo tanto, él es un único principio respecto a las criaturas juntamente con el Padre y el Hijo, no son dos o tres principios” (San Agustín, *ibid.*).

He aquí que San Agustín muestra claramente que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio de las realidades creadas, esto es, que son principio de un solo e idéntico modo. Y, aclaró suficientemente ese modo: porque operan todas las cosas; y, dado que las tres personas obran simultánea y conjuntamente, por eso, se dice que son un solo principio.

Aquí muestra cómo el Padre es principio del Hijo; y Él y el Hijo son principio del Espíritu Santo.– A continuación, en el mismo libro, muestra inmediatamente después cómo el Padre se dice principio respecto al Hijo y el Padre y el Hijo respecto al Espíritu Santo, diciendo que el Padre es principio del Hijo, porque lo engendró; y que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo, ya que el Espíritu Santo procede o es dado por ambos. En efecto, así se expresa: “Si, el que engendra, es principio respecto a lo que es engendrado, el Padre es principio respecto al Hijo, puesto que lo engendró. Ahora bien,

no es una pregunta de poca importancia si el Padre es principio respecto al Espíritu Santo, puesto que se ha dicho que procede del Padre. Y, si esto es así, ya no será solamente principio de esta realidad que engendró o hace, sino que también será principio de esta realidad que él entrega y que procede de él. Por consiguiente, si lo que se da o procede tiene un principio por el que se da o del que procede, hay que reconocer que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo, pero no dos principios; sino que, de la misma manera que se dice que el Padre y el Hijo, respecto a la criatura, son relativamente un solo Creador y un solo Señor, así también, relativamente al Espíritu Santo, son un solo principio. Y respecto a la criatura, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo principio, como también un solo Creador y un solo Señor" (*De Trin.,* V, 14, 15).

A partir de esto se colige que el Padre es principio del Hijo por aquello mismo por lo que es Padre, a saber, por la generación; y también por lo mismo es autor del Hijo.– Y aquí tienes que el Padre se dice principio del Hijo porque lo ha engendrado. Luego, por la noción por la que es Padre, es principio del Hijo, esto es, por la generación, según la cual también se dice autor del Hijo. De ahí que San Hilario, en el libro IV *De Trinitate* (9), diga: "Por lo mismo por lo que es Padre, se muestra como autor de aquél al que engendró; y con este nombre de autor se comprende que no proviene de otro y se enseña que, el que ha sido engendrado, subsiste por él".

Advierte por qué dice que el Hijo no es desde el inicio sino desde lo inicial.– "La Iglesia conoce el único Dios como innacible; conoce al unigénito Hijo de Dios; declara que el Padre está libre de origen. Confiesa también el origen del Hijo desde el principio, no que Él sea desde el inicio, sino desde lo que no tiene inicio [*initiabilis*]. El Hijo no ha nacido mediante sí mismo, sino de aquél que no procede de nadie y ha nacido desde la eternidad, a saber, toma su nacimiento de la eternidad paterna" (*ibid.*, 6). En este pasaje, se ha hecho una profesión de fe, pero la razón de la profesión no ha sido expuesta aún; por ello, hay que indagar cómo debe entenderse lo que dice: que el origen del Hijo es desde el principio y no que el propio Hijo es desde el principio, sino que lo toma de lo que no tiene inicio.

Expone en qué sentido dijo aquello.– Después de establecer esto, ha señalado cómo el Hijo ha comenzado, diciendo que el origen del Hijo es desde el inicio; como si dijera: no entiendas de manera que el origen del Hijo sea desde el principio, como si el propio Hijo tuviera principio; sino que Él es o procede de lo que no tiene inicio, esto es, del Padre, por el cual son todas las cosas. Y, aunque el Hijo sea principio de principio, sin embargo, no ha de concederse que el Hijo tenga principio. Y, al ser el Hijo principio a partir de un principio y el Padre principio sin principio, el principio que viene de un principio no es principio sin principio, como el Hijo no es el Padre. Sin embargo, no son dos principios, sino uno solo; como el Padre y el Hijo no son dos creadores, sino un solo Creador.

Puesto que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, se pregunta si lo son bajo la misma noción.– El Padre y el Hijo son un único principio, no sólo de las criaturas –como se ha dicho antes–, sino también del Espíritu Santo. Por ello, suele buscarse si el Padre es principio del Espíritu Santo como lo es el Hijo, según la misma noción, o hay una noción por la que el Padre es principio del Espíritu Santo y otra noción por la que el Hijo lo es.

Respuesta.– A lo que contestamos: llamar al Padre principio del Espíritu Santo igual que al Hijo, ya que el Espíritu Santo procede o es dado por ambos, ni procede del Padre ni es dado por el Padre de modo distinto a como lo hace el Hijo; con toda razón puede entenderse que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo según la misma relación o noción.

Se pregunta cuál es la noción por la que el Padre y el Hijo se dice principio del Espíritu Santo.– Ahora bien, si se pregunta cuál es la noción que señala ese principio, no tenemos su nombre, pero no es la paternidad ni la filiación; aún más, hay una cierta noción –que es propia tanto del Padre, como del Hijo–, por la que, desde la eternidad, el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo. Ahora bien –como se ha dicho (en la distinción 18)–, dador se dice que es el Padre o el Hijo en el tiempo, como del Espíritu Santo se dice dado o donado.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado de la innacibilidad –que es una propiedad de la persona, pero no es propiedad personal–, aquí examina otra noción que no es una propiedad de la persona, ya que no conviene solamente a una persona; ni es propiedad personal, porque no constituye a ninguna persona. Esta noción es la de la espiración común, que es señalada cuando se dice: El Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo. Y se divide en dos partes: en la primera, muestra de qué modo se dice de Dios el nombre de principio; y, dado que el nombre de principio, a veces se dice en el tiempo, y, a veces, en la eternidad, por ello, en la segunda parte, muestra de qué modo algo puede decirse de Dios en el tiempo, en la distinción 30 que comienza: “Hay algunas cosas que se dicen de Dios según el tiempo”.

Sobre la primera parte hace dos cosas. Primero muestra de cuántos modos Dios se dice principio; segundo, continúa con las partes de la división, en el pasaje que comienza: “El Padre es principio del Hijo desde la eternidad”. Ésta la subdivide en otras dos partes: en la primera muestra de qué manera Dios se dice principio de la criatura, ya que lo es no desde la eternidad, sino desde el tiempo; y dado que este nombre es común a toda la Trinidad y ya que es un principio por creación mediante una operación en la criatura, en la segunda parte muestra de qué modo se dice ese principio en la persona divina, en el texto que comienza: “A continuación, en el mismo libro, muestra inmediatamente después cómo el Padre se dice principio respecto al Hijo y el Padre y el Hijo respecto al Espíritu Santo”. Y ésta la vuelve a subdividir en dos partes: en la primera, muestra que el Padre se dice principio del Hijo; y éste mismo y el Hijo es principio desde la eternidad del Espíritu Santo, pero no esencialmente, sino nocionalmente; en la segunda, muestra bajo qué noción es principio, en el pasaje que empieza: “Luego, por la noción por la que es Padre, es principio del Hijo”.

Sobre esto, hace dos cosas: primero, muestra bajo qué noción el Padre es principio del Hijo; en segundo lugar, muestra bajo qué noción ambos son principio del Espíritu Santo, en el texto que comienza: “El Padre y el Hijo son un único principio”. Según las dos cuestiones que plantea, hace una vez más otra división; la segunda parte de ella se inicia en el pasaje que comienza: “Ahora bien, si se pregunta cuál es la noción que ahí significa ‘principio’, no tenemos su nombre”.

Cuestión Única

Aquí se tratan cuatro puntos: 1. Si una sola persona es principio respecto a otra; y, suponiendo que así sea, 2. Si el principio se dice unívocamente de Dios respecto a la persona divina y respecto a la criatura; 3. Si el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo según la misma noción; 4. Si las dos personas pueden ser un solo principio del Espíritu Santo.

Artículo 1: Si una persona es principio de otra
(I q33 a1)

OBJECIONES

1. Parece que una persona no es principio de otra. En efecto, el nombre de principio es impuesto por la prioridad, como también su propio nombre indica. Es así que, en las personas divinas no hay un antes y un después –como se ha dicho en la distinción 9, cuestión 2, artículo 1–. Luego una persona no es principio de otra.

2. Parece que, lo que es principio de algo, es su causa: ya que, –como dice el Filósofo en V de *Metaphysica* (texto 1)–, de cuantos modos se dice la causa, de tantos se dice el principio o el inicio. Es así que una persona no es causa de otra, ya que, en las personas divinas, nada es causado. Luego una persona no es principio de otra.

3. Una persona no es principio de otra a no ser en cuanto que le da el ser. Es así que ese principio es operativo o efectivo. Así pues, es evidente que una persona no es principio de otra, ya que una persona no es autora u operadora de otra.

EN CONTRA, tenemos lo que se dice en el texto: el Padre es principio de toda la Deidad.

Además, si de algo nace otro, es principio de éste. Es así que de una persona nace otra. Luego una es principio de la otra.

SOLUCIÓN

Para significar el origen de las personas divinas, hay que utilizar los nombres tales cuales convengan al modo del origen, ya que según San Hilario (*De Trin.*, IV, 14), las palabras deben estar sometidas a la realidad. Ahora bien, encontramos en el origen de las personas divinas que toda la esencia de una es tomada en otra, de manera que una sola es numéricamente la esencia de las tres e idéntico el ser de ellas. Por esto, para significar el orden de ese origen, no es conveniente el nombre de causa por dos razones: primera, porque toda la causa o está fuera de la esencia de la realidad, como la causa eficiente y final; o es parte de la esencia, como la materia y la forma. Segunda, porque toda causa tiene orden de principio respecto al ser de lo causado que es constituido mediante ella. Ahora bien, el Padre no tiene un orden de principio respecto al ser del Hijo, como tampoco lo tiene respecto a su ser, puesto que el ser de ambos es uno e idéntico. Por lo tanto, el Padre no es causa del Hijo, sino principio; ya que el principio expresa orden de origen de modo absoluto, sin determinar un modo que sea ajeno al origen de las personas. En efecto, se encuentra un principio que no está fuera de la esencia de lo principiado, como el punto del cual fluye la línea; y que no tiene influencia alguna respecto al ser de lo principiado, como el término que se dice principio del movimiento y el amanecer, que se llama principio del día. Ahora bien, el nombre de autor añade a la razón de principio el no ser dependiente de algo; y, por eso, el Padre solo es autor,

aunque también el Hijo sea o se le llame nocionalmente principio.

RESPUESTAS

1. Dado que el nombre de principio ha sido impuesto según que se encuentra en las criaturas, en las que el principio es, de algún modo, antes que lo principiado, por ello, es impuesto por la prioridad; pero ha sido impuesto para significar aquello de lo que es alguna cosa. Por eso, aunque en cuanto al modo de significar no competa a Dios –como tampoco le convienen todos los demás nombres que han sido impuestos por nosotros–, sin embargo, en cuanto a la cosa significada, la razón de principio conviene sumamente y con toda propiedad a Dios.

2. Aunque el Padre sea principio del Hijo, sin embargo, no ha de decirse causa, a no ser impropiamente, como Crisóstomo (*Hom*., 2, "In Ioan.") emplea el nombre de causa, al decir que el Padre es causa del Hijo. En efecto, el principio es más que la causa y la causa más que el elemento –como dice el Comentador (*In Metaphys*., V)–. Por lo tanto, toda causa es principio, pero no a la inversa.

3. Dado que la acción y la operación se terminan en el ser de la realidad, por eso, el Hijo no puede decirse ni hecho ni operado por el Padre, con el que tiene un solo ser; pero puede decirse engendrado, debido al origen de la persona.

Artículo 2: Si el principio se dice unívocamente de Dios en cuanto que se dice principio de la persona divina y de la criatura

OBJECIONES

1. Parece que se dice unívocamente de Dios el principio en cuanto que Dios es principio de la persona divina y de la criatura. En efecto, como dice San Basilio (*Contra Eun.,* II, después de la mitad), el Hijo tiene como común con toda criatura, el recibir del Padre; es así que el tener por naturaleza es propio del Hijo. Ahora bien, la razón de principio se funda sobre el origen de uno que viene de otro, como se ha dicho en el artículo precedente. Luego el principio se dice unívocamente respecto a la persona divina y respecto a la criatura.

2. El Maestro utiliza la siguiente división de principio: principio de no principio, principio que viene de principio y principio que viene de ambos principios. En esta división, es preciso que el principio se tome en cuanto que indica relación a la criatura y en cuanto que expresa relación a la persona. Así pues, como esta división sería totalmente incorrecta [*inartificialis*] si el principio se dijese de modo equívoco, parece que el principio se dice de manera unívoca, según ambos modos.

3. En contra, nada parece ser unívoco entre lo eterno y temporal. Es así que el principio respecto a la criatura es en el tiempo, en cambio, el principio respecto a la persona divina es en la eternidad. Luego el principio está tomado en sentido equívoco.

4. El Padre es principio del Hijo por generación y del Espíritu Santo por espiración; pero de la criatura por creación. Es así que éstas son las diversas razones de origen. Luego parece que el principio, en estas acepciones, se toma equívocamente.

SUBCUESTIÓN II

1. Se pregunta cómo se interpreta “en primer lugar” [*per prius*]. Pues parece que hace referencia a la criatura. En efecto, según la razón, lo esencial es antes que lo nocional, y lo común es anterior a lo propio. Es así que el ser principio de la criatura, es esencial y común a toda la Trinidad; en cambio, ser principio de la persona divina es nocional y propio. Luego etc.

EN CONTRA, lo eterno es antes que lo temporal. Es así que el principio de la persona se dice desde la eternidad; en cambio, el principio de la criatura se dice temporal. Luego etc.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

El juicio sobre el principio y sobre el origen en el que se funda la razón de principio se identifican. Ahora bien, el origen puede considerarse de dos modos: por el primer modo, según la razón común de origen, que es el que una cosa derive de otra y, de este modo, una sola razón es común al origen de las personas y al origen de las criaturas, pero no por lo común de la univocidad, sino por lo común de la analogía. Y de modo similar

sucede con el nombre de principio. Pero, por el segundo modo, el origen también puede ser considerado según un determinado modo de origen: y así, hay diversas razones especiales de origen y de principio. Esto no produce equivocidad; ya que, según el Filósofo (*De an.*, I, texto 8), la razón de animal es distinta según cada uno de ellos.

RESPUESTAS

1. El principio es común con comunidad de analogía, pero no de univocidad.

2. El Maestro toma el principio en la división, según la razón común, que es una sola –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, y no según las razones especiales que difieren.

3. Aunque nada hay unívoco entre lo eterno y lo temporal, sin embargo, hay analógicamente algo común, como se ha dicho antes.

4. La argumentación es consecuentemente válida respecto a las razones especiales de origen, que no producen equivocidad, como se ha dicho.

SOLUCIÓN II

A lo que se pregunta a la otra cuestión, hay que decir que la procesión de las criaturas tiene como ejemplar la procesión de las personas divinas. Por lo tanto, hablando en términos absolutos, con prioridad el principio se dice respecto a la persona antes que respecto a la criatura. Sin embargo, aún hay que tener presente que, en el principio, en cuanto que hace referencia a la criatura, hay que considerar la relación misma que es temporal y en lo que se funda esta relación, a saber: la virtud y la operación divina; pero en ellas solamente hay razón de principio como de modo habitual, Y así, considerando el principio del segundo modo, en cuanto es principio de la criatura, es anterior al principio de la persona divina que se funda en la propiedad, al modo que lo esencial es antes que lo nocional conceptualmente. Pero esto sólo sucede bajo un cierto aspecto [*secundum quid*].

Esto es suficiente para responder claramente a las dos objeciones.

Artículo 3: Si es una sola la propiedad del Padre y del Hijo, dado que se llaman principio del Espíritu Santo

OBJECIONES

1. Parece que es una sola la propiedad del Padre y del Hijo, según la cual son principio del Espíritu Santo, dado que la propiedad lleva consigo la unidad y la multitud de los supuestos. Es así que el Padre y el Hijo no son un solo supuesto. Luego tampoco ellos tienen una sola propiedad.

2. Nada idéntico es a la vez principio que una y distinga. Es así que las nociones en Dios son nociones que distinguen. Luego parece que no hay una noción que una al Padre y al Hijo.

3. Las cosas que están unidas en la naturaleza y en la propiedad constituyen más una sola realidad que las que están unidas solamente en la naturaleza. Es así que el Padre y el Hijo no son más uno que el Padre y el Espíritu Santo. Así pues, parece que el Padre y el Hijo no están unidos en una sola propiedad, puesto que el Padre y el Espíritu Santo solamente convienen en la naturaleza.

4. Se encuentra más próximo a la propiedad aquello en lo que está, que aquello a lo que se refiere. Es así que las propiedades en una persona son más por el hecho de que se refieren a realidades diversas, como la generación en el Padre respecto al Hijo y la espiración común de ambos respecto al Espíritu Santo. Luego mucho más eficientemente se encuentran dos propiedades por el hecho de que están en dos personas.

EN CONTRA, según San Anselmo (*De proc.*, 2), el Padre y el Hijo constituyen una sola realidad en todo aquello en que la oposición de la relación no hace distinción entre ellos. Ahora bien, el Padre y el Hijo no se oponen en la espiración común. Luego es una e idéntica numéricamente esa propiedad en ambos.

SOLUCIÓN

Es numéricamente una la noción del Padre y del Hijo según la cual se dice que son principio del Espíritu Santo, como se dice en el texto. La razón es que solamente de dos modos encontramos, según una forma, distinción en las cosas: de un modo, en cuanto que algo común se distingue mediante varias razones especiales, como la razón de género se distingue en varias especies; de otro modo en cuanto que una naturaleza especial se distingue en varias cosas numéricamente. Este segundo modo no puede suceder en Dios por dos razones. Primera: porque la multiplicación, según el número, de una sola especie no proviene de algo formal adjunto, sino de un principio material dividido, ya que la razón de una especie especialísima está constituida con la llegada de la última forma constitutiva; ahora bien, en Dios no hay materia. Segunda razón: porque la naturaleza especial se divide solamente de acuerdo con el ser que tiene en los diversos sujetos, al estar toda la quiddidad completa en la especie. Ahora bien, en Dios hay un solo ser; por consiguiente, no puede ser que algo que se diga según una razón especial se multiplique

numéricamente en Dios.

Así pues, queda que todo lo que hay en Dios: o permanece indistinto y numéricamente uno –como la naturaleza común a las tres personas–; o tiene una razón común distinguible de acuerdo con las varias razones especiales: como la relación es común a las tres personas, pero no es numéricamente una sola relación, sino diversa; e incluso, es distinta según una razón especial. Así pues, la espiración común, al indicar una razón especial de principio según un modo especial de origen, es imposible que no sea numéricamente una en el Padre y en el Hijo.

RESPUESTAS

1. En las criaturas los supuestos son distintos por el ser; por lo que sus propiedades se distinguen según el ser. Pero en Dios los supuestos tienen un solo ser. Consecuentemente, no es posible que las propiedades se multipliquen según el ser, sino solamente según la razón especial de la propiedad.

2. No es posible que algo una y a la vez distinga según el mismo aspecto y respecto a la misma cosa. Por lo tanto, la espiración común distingue al Padre del Espíritu Santo, pero le une al Hijo.

3. Según San Agustín (en la anterior distinción 20), la igualdad y la desigualdad no se consideran de acuerdo con las relaciones de origen. Por ello, por el hecho de que el Padre conviene con el Hijo en alguna noción, no se dice que es más uno con Él, que con el Espíritu Santo, sino sólo que la mayoría de las veces se dice así.

4. La propiedad relativa, en cuanto al ser que posee, se encuentra más próximamente a su supuesto que a aquello a lo que hace referencia. Por lo tanto, si hubiera allí cambio según el ser lo habría por los supuestos. Ahora bien, según la razón de relación, la propiedad hace referencia a otra cosa; y, por ello, la razón especial de relación se distingue de acuerdo con que se refiera a una cosa o a otra.

Artículo 4: Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo
(I q36 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el Padre y el Hijo no son un único principio del Espíritu Santo. En efecto, si son un único principio: o son un único principio que es el Padre, o un único principio que no es el Padre. Si se trata de un único principio que es el Padre, luego el Hijo es el Padre; lo cual es falso. Si se trata de un único principio que no es el Padre, luego el Padre no es el Padre; lo cual, una vez más, es falso. Luego no son un único principio de ningún modo.

2. Por el hecho de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un único principio de la criatura, afirmamos que son un único Creador. Es así que no decimos que el Padre y el Hijo son un único espirador. Luego no son un único principio del Espíritu Santo.

3. La unidad es causa de la identidad. Es así que no se dice que el Padre y el Hijo son idéntico principio del Espíritu Santo. Luego tampoco son un único principio.

EN CONTRA, como se ha establecido antes (artículo precedente, citando a San Anselmo), el Padre y el Hijo son una sola realidad en todo aquello en lo que la oposición relativa no hace distinción y en lo que se dice que esto proviene de aquello. Ahora bien, el Hijo es principio que viene de principio. Luego el Padre y el Hijo son un único principio.

Además, el principio de una cosa es único. Es así que el Espíritu Santo es uno. Luego su principio es único.

SOLUCIÓN

Todos los que confiesan que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, afirman que estos dos son un único principio del Espíritu Santo. Ahora bien, las opiniones sobre la explicación de esto son diversas.

En efecto, unos dicen que “único” designa la unidad de proporción; ya que, de la misma manera que el Padre se relaciona con el Espíritu Santo, como espirante, así también el Hijo. Pero este argumento no es suficiente, ya que el Padre y el Hijo también convienen en la razón de supuesto, según la unidad de proporción, y, sin embargo, no decimos que estos son un único supuesto.

Por eso, otros dicen que “único” indica la unidad de la naturaleza; y estos autores parece que se apoyan en la autoridad de San Anselmo (*De proc.*, 18) quien dice que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, en cuanto que ambos son Dios. Pero si estos autores no añaden más, el Espíritu Santo, que no está excluido de la unidad de la naturaleza divina, tampoco estaría excluido de la unidad del principio dicho nocionalmente.

Y, por ello, otros afirman que “único” indica la unidad de noción. Parece que esta opinión es la apropiada, ya que, en los nombres sustantivos, la unidad y la pluralidad se mira de acuerdo con la unidad y pluralidad de la forma significada; de ahí que hablemos de un único Dios por la unidad de la naturaleza divina. En cambio, la forma que el nombre de “principio” significa –en cuanto que se toma personalmente–, es la misma noción o propiedad; de la misma manera que el nombre de “Padre” significa la paternidad. De ahí que la unidad de principio sigue a la unidad de noción. Sin embargo –para salvar la expresión de San Anselmo–, es posible decir que significa la unidad en la potencia espirativa, que indica la naturaleza divina bajo la razón de aquella propiedad que es principio de operación personal –como se ha dicho antes, en la distinción 11, cuestión 1, artículos 2 y 3–.

RESPUESTAS

1. Esta división: o son un principio único que es el Padre, o son un único principio que no es el Padre, no es contradictoria; por lo tanto una y otra proposición son falsas. Ahora bien, esta proposición es verdadera: no son un único que es el Padre, sino que son un “único” que es el Padre y el Hijo; al igual que son también un único Dios que es el Padre y el Hijo.

2. Aunque se diga que el principio del Espíritu Santo es único, sin embargo, no se dice que el espirante es único, o que el espirador es único, puesto que las distinciones de esta índole son impuestas por los actos que siempre significan de modo adyacente. Y en estos casos, al cosignificar en plural, no se considera la pluralidad de la forma significada, sino la pluralidad de los supuestos –como se ha dicho antes, en la distinción 16, cuestión 1, artículo 4–. Pero la razón de creación no se asemeja a la de espiración, porque la espiración preexige la distinción de los supuestos; por lo tanto, en cierto modo, es de varios supuestos en cuanto que son distintos, al ser una operación personal. En cambio, la creación es obra de la esencia divina; por lo tanto es obra del supuesto indistinto, en cuanto que la esencia es significada como “lo que es”, como sucede con el nombre de Dios. Y, por ello, como se dice que el Padre y el Hijo son uno que constituyen un solo Dios, así también hay un solo Creador; pero no un creante, ya que el participio es adjetivo.

3. Comúnmente no se concede que sean el mismo principio, ya que la unidad del supuesto está incluida en razón de la articulación, como también antes dijo el Maestro: que Dios no se engendró a sí mismo, ni engendró a otro Dios. A pesar de todo, algunos afirman que el Padre y el Hijo son el mismo Dios y son el mismo principio, puesto que el término “idem” [el mismo] es un adjetivo y no pone una identidad absoluta sino en relación a aquello a lo que se añade; y, en este sentido, puede concederse que son un mismo principio.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“El Padre es principio de toda la Divinidad”. Parece que es falso, porque la Divinidad o se toma por la esencia divina o por las personas. Si se toma por las personas; entonces no es principio de toda la Divinidad, esto es, de todas las personas, al no ser principio de sí mismo. Si se toma por la esencia, parece falso, puesto que no es principio de la esencia. Y, además, la totalidad exige una distinción en las partes; pero en la esencia no hay ninguna distinción.

Respondo diciendo que puede tomarse de ambos modos. En efecto, si se toma por la esencia, entonces el todo no indica integridad de las partes, sino perfección de la naturaleza; y se dice que es principio de toda la Divinidad no porque genere la Deidad o la espire, sino porque al engendrar y espirar comunica la Divinidad; de modo que el sentido sea este: es principio de la Divinidad, esto es, para que haya Deidad. Pero, así, también el Hijo podría decirse principio de toda la Divinidad, ya que por él se encuentra la divinidad perfecta en el Espíritu Santo; y esto puede suceder, pero no según todo modo por el que el Hijo es comunicable, y no por generación.

Ahora bien, si se toma por el conjunto de personas, entonces es más claro. Porque así se dice que es principio de toda la Divinidad, en cuanto que él está en todas las personas, como un principio del cual fluyen las demás personas, como se dice que el punto es principio de toda la línea, aunque no sea principio de sí mismo.

“O por mejor decir, de la Deidad”. Es mejor, porque “Deidad” la derivamos de Dios, que significa de por sí y esencialmente al que posee la Divinidad; mientras que “divinidad” la derivamos de divino, que es un denominativo; por lo tanto puede significar también la participación de la Divinidad; según lo cual, también el Filósofo dice que la perpetuidad de las especies es divina. De ahí que, para designar la singularidad de la excelencia, sea más conveniente el nombre de Deidad que el de Divinidad.

“Todas las naturalezas”, esto es, todas las sustancias; “y todas las cosas naturales”, esto es, las propiedades y las operaciones naturales.

“Diciendo que el origen del Hijo es desde el principio”. Quiere decir que el origen del Hijo es desde el principio o desde el inicio, porque viene del Padre. Pero, al poder entenderse también la palabra inicio como principio de duración, para excluir una interpretación falsa, añade: “No […] que el origen del Hijo sea desde el principio”, a saber, el inicio de la duración, “sino […] de lo que no tiene inicio”, esto es, de un principio iniciativo, a saber, del Padre; por lo que añade: “Como el Hijo no ha nacido mediante sí mismo”, esto es, de sí mismo; porque –como se expondrá más adelante–, así el Hijo es por sí mismo, pero no de sí, sino del Padre; y habla también de su eternidad, etc.

Distinción 30

LOS NOMBRES QUE CONVIENEN A LAS PERSONAS EN EL TIEMPO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Propone su conclusión, mostrando que ciertos nombres pueden decirse de Dios en el tiempo.*

- De Dios pueden decirse algunos nombres en el tiempo, a saber, los que implican una relación: como creador, Señor, etc., y se refieren a las criaturas, cuyo Dios es creador y Señor; y no ponen mutación ninguna en Dios, sino en la misma criatura, la cual empieza con novedad; y así, se dice que con novedad Dios la crea o se dona.

2. *Establece una objeción.*

- *Objeción*: Al menos el mismo tiempo no empieza en el tiempo; y sin embargo, Dios también es Señor del tiempo; luego puede decirse Señor respecto de algo que no empieza en el tiempo.
- *Respuesta*: Basta que el tiempo empiece con novedad, aunque no en otro tiempo, de modo que empiece a ser Señor de éste en el tiempo.
-No puede negarse que a Dios le convienen con novedad estas denominaciones relativas, sin mutación en el mismo Dios: porque otras cosas, además del tiempo, comienzan indudablemente en el tiempo y Dios no puede llamarse Señor sino respecto de los sujetos; luego en el tiempo empieza esa denominación, no porque a Él le acontezca una mutación, sino por el hecho de que a nosotros nos acaece eso con novedad.

3. *Resuelve otra objeción.*

- *Objeción*: Cuando el Espíritu se da a sí mismo a la criatura, hay que preguntar si se refiere a sí mismo, porque todo lo dado relativamente se refiere al donante y a quien es dado.
- *Respuesta*: El Espíritu Santo se dice relativamente al donante, a saber, a toda la Trinidad, que es Dios, y a quien es dado. Pero respecto a sí mismo, cuando se da Él mismo, no se refiere relativamente con una relación real.

Texto de Pedro Lombardo

De las cosas que se dicen de Dios temporalmente; y se dicen de modo relativo, conforme a lo que acaece, no en Dios, sino en las criaturas.– Hay algunas cosas que se dicen de Dios según el tiempo, y que le convienen temporalmente sin mutación suya; y se dicen de modo relativo según un accidente que no acaece a Dios, sino a las criaturas, como creador, señor, refugio, entregado o donado y otros nombres semejantes sobre estas cosas. San Agustín en el libro V *De Trinitate* (13, 14) dice: "Creador se dice de modo relativo respecto a la criatura, como se dice Señor respecto al siervo". Así mismo, "no turbe a nadie que del Espíritu Santo, siendo coeterno al Padre y al Hijo, sin embargo, se diga algo respecto al tiempo, como cuando le llamamos «donado», pues el Espíritu Santo es eternamente don, pero temporalmente donado. Y, si el señor es señor sólo cuando comienza a tener un criado, también Dios tiene esta denominación de modo relativo y temporal. En efecto, la criatura de la cual es Señor, no es sempiterna. Consecuentemente, Él no posee el ser Señor como sempiterno, para que no nos veamos obligados a decir que la criatura es eterna, ya que Él no sería Señor eternamente, a no ser que la criatura fuera sierva eternamente. De la misma manera que no puede haber un siervo que no tenga señor, así, tampoco puede haber un señor sin un siervo".

Opinión: el Señor no es por el tiempo, porque es Señor del tiempo aquél que no es por el tiempo.– Aquí alguien dirá: no conviene a Dios, en el tiempo, este apelativo por el que se le llama Señor, ya que él no es sólo Señor de las realidades que comenzaron en el tiempo, sino también de aquella realidad que no comenzó en el tiempo esto es, el tiempo mismo, que no comenzó en el tiempo, ya que no había tiempo antes de que el tiempo comenzara; y por eso, no comenzó a ser señor en el tiempo.

Respuesta.– A esto se puede decir que, aunque no haya comenzado a ser Señor del tiempo en el tiempo, ha comenzado a ser Señor del tiempo porque no siempre fue el tiempo. E incluso comenzó a ser en el tiempo Señor del mismo hombre. Sobre este tema, San Agustín, en el mismo libro, escribe: "Todo el que afirme que sólo Dios es eterno, mantendrá que los tiempos no son eternos por su variedad y mutabilidad. Sin embargo, los tiempos no han comenzado a ser en el tiempo, ya que no había tiempo antes de que los tiempos comenzaran; y, por eso, el ser Señor, no le ha sobrevenido a Dios en el tiempo, ya que era el Señor de los tiempos que, sin duda, no comenzaron a ser en el tiempo. Pero, ¿qué responderá del hombre, que fue hecho en el tiempo, del cual no era Señor, sin duda, antes de su existencia? Ciertamente, a Dios le sobrevino en el tiempo el ser Señor del hombre. Y, para alejar toda controversia, Él tuvo en el tiempo el ser tu Señor y el mío, a nosotros que comenzamos a ser hace poco" (*ibid.*, 16, 17).

De qué modo ha de entenderse que no se dice nada de Dios según el accidente y cuáles son los accidentes relativos.– "Por consiguiente, ¿cómo conseguiremos que nada se predique de Dios accidentalmente, a no ser porque a su naturaleza no le sobreviene

nada por lo que sea cambiada? En efecto, son accidentes relativos los que sobrevienen con algún cambio de las realidades de las que se predican; el amigo es algo relativo: en efecto, sólo comienza a ser amigo cuando comienza a amar. Luego, para que sea amigo, se produce una mutación de la voluntad" (*ibid.*).

Muestra por una semejanza que puede decirse Dios sin su mutación donde antes no se decía, como la moneda se dice precio.– "A su vez, una moneda es relativa cuando indica precio; y sin embargo, no se ha cambiado cuando comienza a ser precio, ni cuando se dice que es una prenda y cosas semejantes. Por consiguiente, si la moneda, sin mutación alguna suya, puede aceptar tantas veces una denominación relativa sin que, recibiéndola o perdiéndola, su ser o forma de moneda sea modificado ¿cuánto más fácilmente debemos admitir, de la inmutable sustancia divina, que pueda recibir una denominación relativa respecto a la criatura; de manera que, aunque comience a ser en el tiempo, sin embargo, se entienda que no se ha realizado mutación en la sustancia divina, sino que se ha realizado en la criatura que es el término de esa relación?" (*ibid.*).

Que Dios se dice refugio relativamente en el tiempo sin su mutación.– "¿Cómo se dice que es nuestro refugio? Dios es nuestro refugio de modo relativo, puesto que hace referencia a nosotros; y Dios llega a ser nuestro refugio, cuando nos refugiamos en Él. ¿Acaso, entonces, se produce un cambio en su naturaleza que, antes de refugiarnos en Él, no había? En Él no se produce mutación alguna; es en nosotros donde se produce mutación, quienes, al refugiarnos, nos hacemos mejores" (*ibid.*).

Que también Padre se dice relativamente.– "Así también Él comienza a ser nuestro Padre cuando somos regenerados por su gracia; Él que nos dio la posibilidad de hacernos sus hijos. Así pues, nuestra sustancia sufre una mutación para mejor, cuando somos hechos hijos suyos. Al mismo tiempo, Él comenzó a ser nuestro Padre, pero sin mutación alguna de su sustancia. Por consiguiente, lo que comienza a decirse de Dios temporalmente que antes no se decía, es evidente que se dice de modo relativo, pero no según un accidente de Dios, que le acaeciese a él, sino claramente según un accidente de esto por lo que Dios comienza a ser denominado con un nombre de modo relativo" (*ibid.*)

Resume sumariamente el sentido de lo dicho anteriormente.– Con esto se muestra abiertamente que algunas cosas se predican de Dios temporalmente y de modo relativo respecto a las criaturas, sin mutación de la Deidad; pero no sin mutación de la criatura. De este modo el accidente está en la criatura, no en el Creador; y el apelativo que recibe la criatura de modo relativo respecto al Creador, es relativo e indica una relación que está en la misma criatura. A su vez, el apelativo con el que el Creador es denominado respecto a la criatura, es ciertamente relativo, pero no indica ninguna relación existente en el Creador.

Aquí se da solución a la cuestión en la que se preguntaba si el Espíritu Santo se

dice dado relativamente respecto de sí mismo, puesto que Él mismo se da.– Aquí puede resolverse la cuestión antes planteada (en la distinción 18), donde se preguntaba si, puesto que el Espíritu Santo se dice dado o donado ("ahora bien, lo que se da, establece una relación entre quien da y aquel a quien se da"; San Agustín, *De Trin.,* V, 14, 15), y puesto que el Espíritu Santo se da a sí mismo, se dice relativamente a sí mismo cuando se dice que se da o se dona.

Solución.– Nosotros, respondiendo a esta pregunta, decimos que el Espíritu Santo se dice dado o donado relativamente, tanto respecto al que da, como respecto a aquél a quien se da. Ahora bien, el que da o donante es el Padre juntamente con el Hijo y el Espíritu Santo; y, sin embargo, no decimos que el Espíritu Santo se relacione consigo mismo; sino que el apelativo de dado o donado establece la relación entre el donante y el receptor; ya que no puede decirse que algo es dado, si no se da por alguien y para alguien. Ahora bien, cuando se dice que el Espíritu Santo es dado por sí mismo o ha sido dado por sí mismo, sin duda, se dice de modo relativo respecto a aquél a quien se da; y es un apelativo relativo y produce un cambio en aquél a quien se da, no en el donante.

Después de haber mostrado que “principio” respecto a la criatura, se dice de Dios en el tiempo, de un modo muy consecuente muestra cómo puede decirse algo de Dios en el tiempo. Se divide este tema en dos partes: en la primera muestra que algo se dice de Dios en el tiempo; en la segunda muestra el modo con el que estas cosas se dicen de Dios; en el pasaje que empieza: “Por consiguiente, ¿cómo conseguiremos que nada se predique de Dios accidentalmente, a no ser porque a su naturaleza no le sobreviene nada por lo que sea cambiada?”. En torno a la primera parte hace dos cosas: primero, muestra la verdad; segundo excluye una objeción, en el pasaje que empieza: “Pero, en este momento, alguien dirá que esta apelación no conviene a Dios en el tiempo”.

“Por consiguiente, ¿cómo conseguiremos que nada se predique de Dios accidentalmente?”. Aquí muestra el modo como estas cosas se dicen de Dios. Sobre este punto hace dos cosas: primero muestra el modo: a saber, porque se dicen de él sin mutación suya y sin una relación real, siendo relativo solamente el nombre; segundo, con un modo determinado da solución a una cuestión que anteriormente, en la distinción 18, había dejado sin resolver, en el pasaje que comienza: “Aquí puede resolverse la cuestión planteada”.

Cuestión única

Se plantean tres problemas: 1. Si se dice algo de Dios temporalmente. 2. Si las cosas que se predican significan la esencia divina; 3. Si los nombres relativos ponen una relación realmente existente en Dios.

Artículo 1: Si se dice algo de Dios temporalmente
(I q13 a7)

OBJECIONES

1. Parece que nada se dice de Dios en el tiempo. En efecto, de lo que se dice algo en el tiempo, que antes no se decía, puede decirse que ha sido hecho; como se dice que un hombre se ha vuelto blanco, si antes no se decía de él de acuerdo con la verdad que era blanco. Es así que de ningún modo conviene a Dios ni el llegar a ser, ni el cambiar, al ser el primer motor. Luego parece que nada de Dios se dice en el tiempo.

2. Lo que se predica de alguien o se predica de él esencialmente o accidentalmente. Ahora bien, estas cosas no vienen predicadas esencialmente, porque lo que está en alguien de modo esencial, lo está siempre; pero estas cosas no son dichas de Dios desde la eternidad. Tampoco se predican accidentalmente, ya que en Dios no hay ningún accidente; y, además, ya que todo cuanto es accidental se reduce a algo que es esencial, estas cosas se dirían de alguna otra cosa de modo esencial; pero esto no se encuentra, puesto que solamente Dios es Creador y Señor de todo. Luego parece que estas cosas de ningún modo se dicen de Dios.

3. Si se afirmara que es una predicación por la causa, sucede lo contrario. Donde quiera que hay una predicación por la causa, puede ser resuelta como tal, y ser explicada con una proposición que denote la relación de la causa; como si se dice que Dios es nuestra esperanza, puede explicarse que nuestra esperanza proviene de Dios. Es así que no se puede decir que el creador proviene de Dios. Luego, cuando se dice que Dios es creador, no es una predicación por la causa.

4. Todo lo verdadero, o es necesario o contingente. Así pues, si estas cosas se predican de Dios verdaderamente, o se predican de modo necesario o de modo contingente. Es así que no se predican necesariamente, porque no se predican siempre; ni tampoco de manera contingente, ya que en Dios nada es contingente. Luego, parece que no pueden predicarse de Dios.

EN CONTRA está todo lo que dice en el texto San Agustín y el Maestro; y, además, el uso de los hablantes, la fe y la filosofía.

SOLUCIÓN

Hay algo que, necesariamente, se dice de Dios en el tiempo. En efecto, al fluir del mismo Dios todo ser de cualquier realidad –no sólo del universo, sino también de cualquier parte suya–, es necesario que Él sea designado en la relación de principio respecto a cualquiera de estas cosas que son; y, dado que muchas de estas cosas que son no siempre han existido, aunque se establezca que el universo ha existido siempre –cosa que algunos filósofos, equivocándose, pensaron (cfr. *Phys.*, VIII, texto 4)–, es necesario que los nombres que designan aquella relación no se digan de Dios desde la eternidad,

sino en el tiempo, ya que la relación en acto exige que los dos extremos existan en acto. Por lo tanto, no puede relacionarse con la criatura como principio actual de la criatura, a no ser que la criatura exista en acto; cosa que no fue siempre, sino en el tiempo.

Ahora bien, no sucede que las demás determinaciones que se predican de Él de modo absoluto se digan de Dios en el tiempo; ya que estas cosas que se dicen de modo absoluto, según sus propias razones, ponen alguna cosa en aquello de lo que se dicen, como la cualidad, la cantidad y semejantes. Por lo tanto, no se encuentra ninguna de estas determinaciones que se dicen verdadera y propiamente de Dios que no exista realmente en Él. Y por esto, no pueden predicarse de alguna cosa en el tiempo, a no ser que tal cosa cambie con la recepción de aquello que antes no tenía. Ahora bien, la relación, según su propia naturaleza, no pone nada en aquello de lo que se dice; sino que solamente pone la referencia a otra cosa. Por lo tanto –como se ha dicho antes, en la distinción 26, cuestión 2, artículo 1–, se encuentra alguna relación que no existe realmente en aquello de lo que se dice; y, por esto, en tales relaciones, las referencias se dicen nuevamente de algo, no mediante mutación de ese algo, sino por mutación de aquello a lo que hace referencia; y así sucede con todas las cosas que se dicen de Dios en el tiempo.

RESPUESTAS

1. De la misma manera que no se establece que tales relaciones existan realmente en Dios, sino sólo según la razón, así también, por el hecho de que se prediquen de nuevo de Dios, no acontece que en Él algo llegue a ser o hacerse realmente, sino sólo según la razón, como dice el *Salmo,* 89, 1: “Señor, tú te has constituido en refugio nuestro”. Pero aunque se conceda que Él, según la razón, se ha constituido en refugio o algo semejante, sin embargo, de ningún modo se ha de decir que ha sufrido cambio; porque la “mutación” [*mutatio*] viene impuesta por la remoción de aquello a partir de lo cual se produce el movimiento, mientras que “el llegar a ser” [*fieri*] se produce con la consecución de aquello en lo que termina el movimiento. Ahora bien, de ningún modo se remueve algo de Dios, aunque le sobrevenga una relación según la razón. Por lo tanto, aunque se diga que algo se hace, no debe decirse que Él se cambia en aquello.

2. Según el Maestro, estas cosas se predican accidentalmente, no porque estén en Dios, sino porque están en las criaturas.

Sin embargo, en estos nombres hay que considerar dos cosas: las relaciones mismas y aquello sobre lo que se funda la razón de relación en Dios; así, la relación de la creación tiene como fundamento en Dios la virtud divina, a la que pertenece el sacar las realidades de la nada al ser. Así pues, si se considera lo que tienen como fundamento en la realidad divina, es evidente que se predican de por sí [*per se*] y convienen desde la eternidad en cuanto a ello; porque la esencia, la virtud y la operación divina son desde la eternidad. Pero si se considera la relación en sí misma, entonces, se predican accidentalmente de Dios bajo ese aspecto. Ahora bien, el accidente se dice de dos

modos: o en cuanto que indica la naturaleza del accidente, contrapuesta a la de la sustancia, y, así, nada es accidente en Dios; o en cuanto que designa o indica una cosa que le conviene por otra; así decimos que lo blanco construye accidentalmente, porque se añade a lo que, esencialmente, es la causa de la construcción, a saber, el constructor; y, de ese modo, conviene a Dios accidentalmente el estar relacionado con otra cosa fuera de sí. En efecto, no se llama relativo, sino porque algo se refiere; como dice el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 20), porque lo el objeto cognoscible es relativo, no porque él mismo haga relación, sino porque algo se refiere a él. Sin embargo, no se sigue que la relación que se señala en Dios convenga de por sí a otro sino que, más bien, le conviene la referencia opuesta: el ser criatura, el ser siervo, o algo semejante.

3. No hay posibilidad de hablar de una predicación por la causa, a no ser que, quizá, se entienda que este tipo de nombres predique la relación propia de alguna causa.

4. Con lo que se ha respondido a la objeción segunda, se hace clara la respuesta para esta cuarta objeción: porque las cosas predicadas necesariamente se identifican en el modo de predicarse con las que se predican de modo absoluto; y las predicadas contingentemente, igual que las predicadas accidentalmente. Sin embargo, no se sigue que en Dios exista algo contingente.

Artículo 2: Si las cosas que se dicen de Dios en el tiempo significan la esencia divina

OBJECIONES

1. Parece que los nombres que se predican de Dios en el tiempo no significan la esencia divina. En efecto, la esencia divina es eterna. Es así que estos nombres no se dicen de Dios desde la eternidad. Luego no significan la esencia divina.

2. Se dice que Dios es nuestra paciencia y nuestra esperanza en el tiempo. Ahora bien, estas cosas, al poseer una imperfección aneja, no pueden convenir a la esencia divina; del mismo modo que se dice que la esencia divina es caridad y en su comprensión no hay imperfección alguna. Luego parece que no todas las cosas que se predican de Dios en el tiempo significan la esencia divina.

3. La esencia divina es común a las tres personas. Es así que algunas cosas se dicen de Dios en el tiempo que no convienen a las tres personas, como "enviado", "donado" y semejantes. Luego no todas las cosas significan la esencia divina.

4. Dios es hombre en el tiempo. Ahora bien, hombre significa la naturaleza humana, que en la encarnación no está mezclada con la naturaleza divina, sino que permaneció distante de ella. Luego parece que estas cosas que se dicen de Dios en el tiempo, no significan la esencia divina.

EN CONTRA está lo que dicen los maestros: que todo nombre que connota un efecto en la criatura, significa la esencia divina. Es así que estas cosas que se dicen de Dios en el tiempo, se dicen en relación a las criaturas, como se ha dicho. Luego significan la esencia divina.

Además, Dionisio (*De div. nom.*, 2) dice que es necesario que toda denominación que indica un don [*beneficam*] de Dios –sea la que sea la persona de la que se diga–, se aplique indiferenciadamente a toda la Deidad. Es así que todas las cosas que indican relación a la criatura señalan algún don divino en las criaturas. Por lo tanto, pertenecen a toda la Trinidad sin distinción. La conclusión es, pues, igual que en lo anterior.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión, sólo se dice de Dios en el tiempo lo que implica relación a la criatura. Ahora bien, la relación de Dios a la criatura puede indicarse de dos modos: o en cuanto que la criatura hace referencia a Él, como principio; o en cuanto que la criatura se relaciona con Él, como término. Si se indica del primer modo, sucede también de dos maneras: o con una predicación propia, se predica en el tiempo algo de Dios que indica la relación del principio a lo principiado; o algo que señala lo principiado mismo por Dios –al igual que cuando hay una predicación por la causa, como cuando se dice: Dios es nuestra esperanza–.

De nuevo, si se indica del primer modo, sucede de dos maneras: en efecto, a veces el nombre es impuesto para significar la relación misma, como el nombre de "Señor" y otros semejantes que son relativos en el ser [*secundum esse*]; también otros nombres dichos de Dios, son ciertamente relativos, ya que significan, según su primer concepto, una relación que hay en Dios según la razón; pero, consecuentemente, dan a conocer la esencia, en la medida que tal relación se funda en algo esencial. Sin embargo, otras veces, el nombre es impuesto para significar aquello sobre lo que se funda la relación, como el nombre de "ciencia" indica una cualidad a la que acompaña una relación relativa al objeto cognoscible. Por lo tanto, estos nombres no son relativos en el ser [*secundum esse*], sino sólo en la predicación [*secundum dici*]. Por lo que estos principalmente dan a entender la realidad de otro predicamento, y, consecuentemente, implican relación.

Sucede así también en Dios; como es evidente en el nombre de "Creador", que es impuesto para significar la acción divina, que es propia de su esencia, a la que acompaña una cierta relación a la criatura; también estos nombres significan principalmente la esencia, y, consecuentemente, implican relación a la criatura.

La razón es semejante en aquellas cosas en las que hay una predicación por la causa, puesto que tales locuciones se resuelven en relaciones de causa, como cuando se dice: Dios es nuestra paciencia, esto es, Dios es la causa de nuestra paciencia, y, en todas aquellas cosas que se dicen de Dios en el tiempo y conllevan una relación del principio a lo principiado, es verdad absolutamente que convienen a toda la Trinidad.

Ahora bien, si se considera la relación de la criatura al Creador, como a su término, es posible que esa relación de la criatura se refiera a algo esencial o a algo personal. Y esto puede suceder de tres modos: primero, según la operación, como alguien puede entender o nombrar a Dios o a la paternidad. Segundo, según la ejemplaridad, como la creación de las cosas tiene su término en la semejanza de los atributos esenciales, y la infusión de la caridad tiene su término en la semejanza de la procesión personal del Espíritu Santo. Tercero, es una terminación en el ser [*secundum esse*]; este modo es singular en la encarnación, mediante la cual la naturaleza humana ha sido asumida al ser y a la unidad de la divina persona pero no a la unidad de la divina naturaleza. Pero esta relación por la que la criatura hace referencia a Dios como término, incluye en sí, en consecuencia, la relación existente que se refiere a Dios como a un principio. Por lo tanto, en todas las cosas que se dicen de Dios según la relación a la criatura, por el hecho de que la criatura se refiere a Él como al término, hay que tener presente que en cuanto a la relación de término, pueden convenir sólo a una persona; pero la idea de principio, incluida allí, conviene consecuentemente a toda la Trinidad. Por lo cual, según una relación pueden hacer entender a la persona y, según otra, dan a entender la esencia; como es evidente, cuando se dice "encarnado", este nombre sólo conviene al Hijo, ya que la encarnación tiene como término la sola persona del Hijo; sin embargo, la encarnación fue empresa de toda la Trinidad.

RESPUESTAS

1. Hay que decir que este género de nombres conviene a Dios en el tiempo en razón de la relación que está implicada en ellos: o de modo primordial o a modo de consecuencia. De modo primordial: como cuando se dice Señor. A modo de consecuencia, como cuando se dice Creador. Y la relación no es la esencia divina, ni es una realidad en Dios; pero, según la esencia en la que se funda esa relación, ese género de nombres conviene a Dios desde la eternidad de modo casi habitual.

2. La esencia de Dios no es ni paciencia ni esperanza; ni se significa esto cuando se dice "Dios es nuestra esperanza", sino que, sobre la esencia divina, se significa una relación de causa respecto a tal efecto en nosotros. Por lo cual hay semejanza entre estas cosas y las demás.

3. "Enviado" y "encarnado" y nombres semejantes implican dos relaciones: relación de término y relación de principio, una de las cuales, a saber, la relación de principio, conviene a toda la Trinidad. De ahí que digamos que toda la Trinidad envía o hace la encarnación. Pero la otra conviene a una persona determinada, por lo que este género de nombres no se predican de toda la Trinidad.

4. Se dice que Dios es hombre, en cuanto un supuesto de la naturaleza divina, a saber, el Hijo, subsiste en la naturaleza humana por unión. Ahora bien, esta unión es una cierta relación, existente realmente en la naturaleza asumida. Sin duda, esta naturaleza, considerada según la relación al término, termina en la persona del Hijo, en la que se produce la unión; pero según la relación al principio, se refiere a toda la Trinidad que ha realizado la unión.

Artículo 3: Si las relaciones designadas en los nombres que se dicen de Dios en el tiempo están realmente en Dios

OBJECIONES

1. Parece que las relaciones señaladas en estos nombres, realmente están en Dios. En efecto, una razón –y también un nombre– bajo la que no hay nada real, es vana o falsa. Es así que no decimos y pensamos vana y falsamente que Dios es señor y creador. Luego los nombres de esta índole significan relaciones que se corresponden realmente en Dios.

2. Lo que es sólo según la razón, una vez que cesa el entendimiento raciocinante, no permanecerá. Es así que, si no hubiera nadie que pensara racionalmente, aún así Dios sería señor y creador. Luego esos nombres significan algo realmente existente en Dios, y no sólo según la razón.

3. A toda relación le corresponde su correlativo que se opone a ella. Es así que, cuando decimos que la criatura sirve, esto implica una relación realmente existente en la criatura. Luego es preciso poner la relación opuesta en alguna parte. Ahora bien, no está en la criatura, porque entonces la criatura sería dueña y creadora de sí misma, y las relaciones opuestas se encontrarían en el mismo sujeto. Luego es necesario que se pongan realmente en Dios las referencias opuestas a las relaciones de las criaturas respecto a Dios.

4. Por otra parte, los relativos en los que no hay relación en la realidad [*secundum rem*] encontramos que son relativos solamente en la predicación [*secundum dici*], como el objeto cognoscible del cual el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 20) dice que es relativo porque algo se refiere a él. Ahora bien, de Dios se dicen algunos relativos que son tales también según su ser [*secundum sum esse*], como señor, rey y otros nombres semejantes. Luego, al menos, ellos significan una relación real en Dios.

EN CONTRA, en Dios todo es eterno, ya que todo lo que hay en Dios, es Dios. Es así que las relaciones de esta índole no son eternas, ya que tampoco sus nombres se dicen de Dios desde la eternidad. Luego no están realmente en Dios.

SOLUCIÓN

Según los teólogos y los filósofos, es comúnmente verdad que las relaciones con las que Dios se relaciona con la criatura no son en Dios según la realidad, sino según la razón solamente; ya que nuestro entendimiento no puede captar que algo se diga de modo relativo a otra cosa, si no lo comprende bajo la relación opuesta.

Sin embargo, hay que tener presente que, al conocer las cosas, la razón se comporta de tres modos. En efecto, a veces aprehende una cosa que está en la realidad tal y como es aprehendida, como cuando aprehende la forma de una piedra. Otras veces, aprehende

algo que de ningún modo está en la realidad, como cuando uno se imagina una quimera o algo semejante. Finalmente, otras veces aprehende una cosa bajo la que hay en la realidad una cierta naturaleza, pero no según la razón con la que es aprehendida; como es evidente cuando aprehende la intención propia del género de la sustancia, que, en la realidad, es una cierta naturaleza no determinada de por sí respecto a una especie u otra. A esta naturaleza aprehendida según el modo en el que está en el entendimiento que la aprehende, que de todas las cosas en las que se encuentra aquella naturaleza toma algo común, le atribuye la razón de género; pero esta razón, sin duda, no está en la realidad.

Así ocurre también en aquel tipo de relaciones que nuestro entendimiento atribuye a Dios. Pues encuentra en él la virtud y la esencia y la operación por la que la criatura es producida en tanto que tiene una relación hacia Él. Y así atribuye una relación a esa esencia u operación y, en la medida en que entiende, impone nombres relativos.

RESPUESTAS

1. Por lo tanto, en esto que se acaba de exponer, se hace patente la respuesta a la primera objeción: ya que nuestro entendimiento ni es inútil ni vano, puesto que tiene alguna cosa que corresponde en la realidad, aunque no según el modo en el que está en la razón: como tampoco el entendimiento de los matemáticos es falso ni vano, aunque ninguna línea existe en la realidad abstraída de la materia, como ellos la consideran. De ahí que el Filósofo (*Phys*., II, texto 18) diga: "No hay falsedad en los que abstraen".

2. Aunque no existiera ningún entendimiento, aún así existiría en Dios; por lo tanto, podría ser considerado y entendido verdaderamente como Señor, esto es, como potencia para obligar a los súbditos; pero no sería ni se conocería como Señor en acto.

3. La diversidad de los relativos es triple. Primera, hay unos relativos de los que ambos [términos] implican una relación que no existe en la realidad, sino sólo en la razón, como cuando el ente se relaciona con el no-ente, o la relación con la relación y otros semejantes –como se ha dicho antes, en la distinción 26, cuestión 2, artículo 1–. Segunda, hay otros relativos cuyos términos implican una relación real, como padre e hijo. Tercera, hay algunos relativos, uno de los cuales conlleva una relación real, y el otro solamente una relación de razón, como la ciencia y el objeto cognoscible; y la razón de una diversidad de este género es ésta: porque aquello sobre lo que se funda la relación, unas veces se encuentra en un solo relativo y otras veces en los dos; como es patente que la relación de la ciencia al objeto cognoscible se funda sobre la aprehensión según el ser espiritual. Ahora bien, este ser espiritual en el que se funda la relación de la ciencia, está sólo en el sujeto cognoscente, no en el objeto cognoscible, porque en él está la forma de la realidad según el ser natural. Por ello, la relación real está en la ciencia, no está en el objeto cognoscible. Lo contrario sucede entre el amante y el amado: ya que la relación del amor se funda sobre el apetito del bien; pero el bien no es algo sólo existente en el alma, sino también en las realidades. Por lo que el Filósofo (*Metaphys*., VI, texto 2) dice: el bien y el mal están en las realidades, lo verdadero y lo falso en el alma. También

Avicena (*Metaphys*., III, 10) dice que en ambos relativos, en el amante y en el amado, es posible encontrar la disposición por la cual se tenga referencia a otro; pero no en el sujeto cognoscente y en el objeto cognoscible. Por ello, en ambas partes, la relación es real; como también la igualdad que se funda inmediatamente sobre la cantidad, que se encuentra en ambos términos. Y, dado que todas las relaciones de la criatura hacia Dios se fundan sobre el modo en el que reciben de Dios, el cual no está en Dios, ya que no consiguen el modo perfecto según el cual Dios opera en ellas; por ello, a las relaciones que están en las criaturas, no corresponde una relación real en Dios. Pero a la relación que el Hijo recibe del Padre le corresponde una relación en el Padre; ya que el Padre da la naturaleza divina y el Hijo la recibe según uno e idéntico modo y con la misma razón.

4. El argumento no está bien traído a la finalidad propuesta; puesto que de ambos relativos se encuentran unos que conllevan una relación real y unos que conllevan una relación de razón; como "lo idéntico" implica relación de razón, aunque sea relativo en el ser [*secundum esse*]; y la ciencia implica una relación real, aunque sea un relativo en la predicación [*secundum dici*].

"A esto se puede decir que, aunque no haya comenzado a ser Señor del tiempo en el tiempo, ha comenzado a ser Señor del tiempo". La intención de la solución es que Dios comienza a ser Señor del tiempo cuando comienza a existir el tiempo. Por lo tanto, como el tiempo no comienza a existir en el tiempo ni por el tiempo, así tampoco Dios se dice Señor del tiempo por el tiempo o en el tiempo. Y dice "en el tiempo", para designar la relación de medida, ya que, al igual que lo colocado está en un lugar, que es lo que lo mide, así ocurre en el tiempo. Dice "por el tiempo", en cuanto que el tiempo es una medida que incluye aquello que es medido; por lo tanto es necesario que exceda a ambas partes; y, por ello, las cosas que son siempre no son medidas por el tiempo, sino las cosas que existen en un cierto momento, como dice el Filósofo (*Metaphys.*, IV, texto 114). Y por eso, las cosas que son medidas por el tiempo, son por el tiempo, ya que el tiempo las precede. Ahora bien, el tiempo no es medido por el tiempo, como el lugar no lo es por el lugar; y por eso, el tiempo, ni comienza en el tiempo, ni por el tiempo. Pero de las otras cosas que comienzan en el tiempo o por el tiempo, Dios es Señor en el tiempo o por el tiempo; y algunas cosas son tales como esto o aquello generado; aunque el universo hubiera existido siempre, como dijeron algunos filósofos. Por lo que indagar este asunto, no pertenece al propósito, ya que de ambas posiciones, sea verdadera una o la otra, se consigue el propósito: Dios es Señor por el tiempo, al menos de ciertas cosas.

"Aquí puede resolverse la cuestión antes planteada". El Maestro había planteado esta cuestión, en la distinción 18, y la resuelve aquí con esas cosas que han sido dichas, ya que los nombres de ese tipo que se dicen de Dios por el tiempo, llevan consigo relaciones que no existen realmente en Dios, sino según la razón y el nombre. Y por ello, cuando se dice que el Espíritu Santo se da por sí mismo, en la criatura hay una relación real que se refiere a toda la Trinidad como a un principio, y se refiere al Espíritu Santo como a un término por modo de ejemplaridad. Pero en el Espíritu Santo solamente hay una relación según la razón, y no hay inconveniente que, por tal razón una cosa se refiera a sí misma, como cuando se dice: lo idéntico a lo idéntico, idéntico [es].

Distinción 31

PROPIEDADES QUE CONVIENEN POR APROPIACIÓN Y NO POR TOTAL PROPIEDAD

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Explica cómo sea la igualdad y la semejanza en las Personas divinas.*
- La igualdad y la semejanza expresan algo relativamente, pero en Dios se fundamentan en la sustancia: de modo que la suma igualdad del Hijo y del Padre es la unidad y la simplicidad, y de parecido modo, la semejanza.
- Otros piensan que la igualdad y la semejanza antes quitan que ponen: de modo que la igualdad es una remoción de lo mayor y lo menor en Dios, la semejanza es una remoción de la diversidad y desemejanza.

2. *Explica cierta apropiación que San Hilario atribuye a las Personas.*
- San Hilario apropió estos nombres a las Personas, diciendo que la eternidad está en el Padre, la especie en la imagen (en el Hijo), el uso en la dádiva (don del Espíritu Santo).
- El Padre se apropia la eternidad, porque carece de todo principio, de modo que así se identifica con "ingénito".
- La especie o la belleza se apropia al Hijo, porque es imagen del Padre.
- El uso de la dádiva se apropia al Espíritu Santo, porque es el don y procede a modo de amor donante.
- Por estas apropiaciones no se distinguen o constituyen esas hipóstasis, sino que sólo se muestran como distintas. Hilario asignó lo propio de las personas en esas tres.

3. *Explica otra apropiación que San Agustín asigna a las Personas.*
- Apropió la unidad al Padre, la igualdad al Hijo, la concordia al Espíritu Santo; aunque todos sean una sustancia y un solo Dios. Al Padre se le atribuye la unidad, porque la unidad no es por otra cosa, pues es principio del número, y todas las otras personas son una sola cosa con el Padre.
- Aunque el Padre y el Hijo se dicen uno, y semejantemente, se digan un solo Dios, no hay que entender una unidad absoluta, porque el uno pertenece a la unidad de la Persona, y negar varias personas es la herejía de Sabelio; por otro lado, el uno pertenece a la unidad de la esencia, cuya negación constituye la herejía de Arrio. Al Hijo se le atribuye la igualdad, pues el Hijo engendrado es como igual, y así la primera razón de igualdad se toma del Hijo: porque la igualdad es entre dos; y el Hijo se engendra como igual. La concordia se atribuye al Espíritu Santo, porque es el amor y el don, siendo así que la concordia sale del amor.

De qué modo se dice que el Hijo es igual al Padre: o bien según la sustancia o según la relación; y lo mismo acerca de la semejanza.– Además, hay que considerar, que al haber tres personas coiguales, si esto se dice de modo relativo, o según la sustancia. Y, si se dice de modo relativo, hay que considerar si la igualdad es según la relación o según la esencia; después, hay que averiguar qué es la misma igualdad. A esta cuestión decimos que, del mismo modo que nada hay semejante a sí mismo, pues –como San Hilario (*De Trin.*, III, 23) dice–, la semejanza no es semejante a sí misma, así algo no es igual a sí mismo. Por esa razón, como lo semejante se dice de modo relativo, así también lo igual. Por consiguiente, se dice relativamente que el Hijo es igual al Padre y se dice también relativamente que el Espíritu Santo es igual a ambos; con todo, el Hijo es igual al Padre, y el Espíritu Santo igual a ambos, debido a la suma simplicidad y unidad de la esencia. Por consiguiente, el Hijo es igual al Padre según la sustancia y no según la relación. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (6, 7), diga: "Preguntamos según qué el Hijo es igual al Padre; el Hijo no es igual al Padre en cuanto que el Hijo hace referencia al Padre. Por consiguiente, queda que es igual, en cuanto que se dice igual de modo absoluto. Ahora bien, todo lo que se dice de modo absoluto, se dice según la sustancia. Por lo tanto queda que sea igual según la sustancia. Luego la sustancia de ambos es la misma". Así mismo en el libro VI (4, 6): "Es suficiente comprobar que de ningún modo el Hijo es igual al Padre, si es desigual en algo que pertenezca a la significación de su sustancia. Luego el Hijo es igual al Padre en todo y es de su misma sustancia". "Es también igual el Espíritu Santo, y es en todo igual por la suma simplicidad de su sustancia" (*ibid.*, 5, 7). Con esto, llega a ser evidente que, según la sustancia, el Hijo es igual al Padre, y el Espíritu Santo es igual a ambos. Y la denominación es solamente relativa.

Qué es la igualdad.– En consecuencia, la igualdad del Padre y del Hijo no es una relación o noción, sino una identidad por la unidad de la naturaleza.

Aquí se pregunta de qué modo es semejante y qué es la semejanza.– Afirmamos lo mismo de lo semejante y de la semejanza. En efecto, cuando el Hijo se dice semejante al Padre, sin duda se dice de modo relativo; pero el Hijo es semejante al Padre por la unidad de la esencia. Luego la denominación es únicamente relativa, pero la semejanza es la esencia no diferente.

A algunos les parece que con el nombre de igualdad o semejanza no se pone algo sino que se quita.– De ahí que a algunos, con buen criterio, les parezca que con el nombre de igualdad o semejanza no se pone algo, sino que se aparta o remueve algo; de modo que el Hijo se diga que es igual al Padre por esta razón: porque ni es mayor que él, ni menor; y, esto, debido a la unidad de la esencia. Así también, el Hijo se dice semejante al Padre, porque ni es diverso ni es ajeno, ni es desemejante en algo; y esto debido a la

simplicidad de la esencia. Por consiguiente, en cuanto que el Hijo es engendrado por el Padre, no es ni igual ni desigual al Padre; ni es semejante o desemejante. Pero es igual y semejante según la sustancia.

La opinión de San Hilario, por la que muestra lo que es propio de las personas en la Trinidad.– Aquí, pues, no ha de omitirse que el ilustre varón San Hilario, al señalar las propiedades de las personas, dice que la eternidad está en el Padre, la especie en la imagen y el uso en el don.

San Agustín, acerca de San Hilario que dice que la eternidad está en el Padre, la especie en el Hijo y el uso en el Don. Aquí enseña San Agustín en qué sentido deben entenderse aquellas palabras de San Hilario; y primero, por qué se atribuye la eternidad al Padre.– Y estas palabras son de una dificultad tan grande que, en su comprensión y explicación trabajó apasionadamente San Agustín, como lo muestra en el libro VI *De Trinitate* (10, 11), escribiendo esto: "Un escritor, al querer dar a conocer, en pocas palabras, las propiedades de cada una de las personas en la Trinidad, dijo: la Eternidad está en el Padre, la forma o especie en la imagen, el uso en el don. Y porque el hombre que estableció esas palabras (pues San Hilario puso esto en sus libros): Padre, imagen, don, eternidad, forma o especie, y uso; se manifiesta como un hombre de gran autoridad en la interpretación de las Escrituras y en la defensa de la fe; yo, al intentar escrutar el sentido recóndito de ellas, en cuanto que soy capaz, pienso que, respecto a la palabra eternidad, solamente le he de seguir, entendiéndola en este sentido: el Padre no tiene Padre del cual proceda; el Hijo, a su vez, recibe del Padre el ser y la coeternidad".

Aquí está la razón de por qué a la imagen se le atribuye la especie.– "En efecto, si la imagen reproduce perfectamente la realidad de la que es imagen, ésta la hace igual a la realidad, no la realidad igual a su imagen. Y, en esa imagen, San Hilario destacó la especie (creo que debido a su belleza), en la que hay una proporción enorme, una igualdad suprema y una suprema semejanza; sin estar distante en nada, sin ser desigual de ningún modo, sin ser desemejante en ninguna parte, sino que en cuanto a identidad corresponde a la realidad de la que es imagen. En ella (en la imagen) está la primera y suprema vida, se identifican el ser y el vivir; en ella está la inteligencia primera y suprema, en la que se identifican el vivir y el entender. Es como un verbo perfecto en el que no falta nada; es una especie de arte de Dios omnipotente y sabio, llena de todas las razones inmutables de los seres vivientes. Todas las cosas, en ella, son una sola cosa, como ella es una sola cosa que procede del uno, con el que es una sola cosa. En ella, Dios conoce todo lo que ha hecho mediante ella" (San Agustín, *ibid.*).

Aquí se pregunta por qué se dice que el Espíritu Santo es uso.– "El Espíritu Santo es una especie de «abrazo» del Padre y de la imagen. Este abrazo no se produce sin fruición, sin caridad, sin gozo. Esa dilección, delectación, felicidad o beatitud es llamada por San Hilario de modo breve «uso», si es que es posible expresarlo dignamente con alguna palabra humana. El Espíritu Santo está en la Trinidad, no engendrado, sino que es

suavidad del genitor y del engendrado, derramando sobre todas las criaturas, según su capacidad, su ingente liberalidad y su riqueza. Así pues, es evidente que las tres personas no sólo se determinan por sí mismas de modo mutuo, sino que también son infinitas en sí mismas. Quien ve esto parcialmente o como en un espejo y en enigma, alégrese al conocer a Dios y le dé gracias. Quien no lo ve, intente verlo mediante la piedad, no calumniarlo con su ceguera: porque Dios es uno, pero también es Trinidad" (San Agustín, *ibid.*).

Que no sólo aquellas palabras de San Hilario son oscurísimas, sino también la explicación que de ellas da San Agustín.– Aquí tienes cómo han de ser entendidas las palabras expuestas de San Hilario, a pesar de que son de una profundidad tan grande que, incluso después de haber ofrecido su explicación, apenas el sentido humano puede comprenderlas un poco, puesto que la propia explicación de ellas, que, aquí, ha ofrecido San Agustín, tiene muchísima dificultad y ambigüedad.

Según esta explicación, en ella no se distinguen las tres propiedades de las personas.– En efecto, según la explicación dada, no se distinguen aquí las tres propiedades señaladas anteriormente (en la distinción 26), pero las hipóstasis se muestran recíproca o mutuamente distintas.

Con el nombre de eternidad ahí se significa aquella noción que designa ingénito.– Sin embargo, con el nombre de eternidad parece señalada la propiedad misma que indica el nombre de "ingénito".

En qué sentido ha dicho aquello de que si la imagen reproduce perfectamente, etc.– Pero veamos qué es lo que Agustín dice (*ibid.*): "Si la imagen reproduce perfectamente la realidad de la que es imagen, ésta la hace igual a la realidad, no la realidad igual a su imagen". En efecto, parece decir que el Hijo, que es imagen del Padre, se coiguala al Padre, no el Padre al Hijo; a pesar de que en la Sagrada Escritura, se diga que el Hijo es igual al Padre y el Padre igual al Hijo. Ahora bien, el Hijo recibe del Padre el ser igual a Él, pero el Padre no lo recibe del Hijo, y sin embargo, el Hijo es plena y perfectamente igual al Padre, esto es, la imagen para aquél de quien es imagen.

[San Hilario en el libro *De synodo* (13) dice: "La imagen es una especie no diferente respecto de aquello que es representado. Pues ninguno es imagen de sí mismo; sino que es preciso que la imagen muestre a aquél del que es imagen. Así pues, la imagen de una realidad es una semejanza representada y no separada de esa misma realidad para coigualar a la propia realidad. Por consiguiente, lo que es el Padre, lo es el Hijo, ya que la imagen del Padre es el Hijo. Y dado que es imagen –en cuanto que es imagen de una realidad–, es necesario que tenga en sí misma la especie, la naturaleza y la esencia del autor en tanto que es imagen"].

Por qué se dice que San Hilario señaló las propiedades de las personas en las palabras expuestas, puesto que esas propiedades no están expresas en dichas palabras.– Por consiguiente, se dice que San Hilario señaló las propiedades de las

personas en las palabras antes expuestas, porque puso los nombres relativos de las personas, a saber, de Padre, de imagen y de don: estos nombres se dicen de modo relativo de las personas y señalan las propiedades, por las que las personas se distinguen. En efecto, se dice que el Espíritu Santo es don de modo relativo, como también se dice "obsequio". Sin embargo, no indicó las propiedades con los otros tres nombres –según la explicación expuesta de San Agustín–, sino que los indicó con el solo nombre de eternidad; con lo que no quiso que se entendiese la paternidad misma, sino que quiso que se entendiese esta noción, con la que el Padre es llamado ingénito.

[San Hilario, en el libro *De synodo* (59-60): "Si alguien dice que el Hijo es innacible y sin inicio, como afirmando que hay dos cosas sin principio, dos innacibles y dos no-nacidos, y dice que hay dos dioses, sea anatema. Pues la cabeza que es principio de todas las cosas es el Hijo; la cabeza que es principio de Cristo es Dios. En efecto, mediante el Hijo, referimos todas las cosas con el único no-iniciable, principio de todo. Es sumamente impío confesar que el Hijo es innacible. Pues ya no habría un solo Dios, ya que la naturaleza de un solo Dios innacible exige que se predique un solo Dios. Por consiguiente, al haber un solo Dios, no es posible que haya dos innacibles: puesto que Dios es uno solo (siendo Dios el Padre y siendo Dios el Hijo de Dios), ya que la innacibilidad está en uno solo, el Hijo es Dios porque existe naciendo de la esencia innacible. La cabeza de todas las cosas es el Hijo, pero la cabeza del Hijo es Dios. Y todas estas cosas se refieren a Dios con un orden o gradación, puesto que de Él todas las cosas toman el principio, al ser Él mismo el principio". El mismo San Hilario, en la misma obra (58): "La voluntad de Dios ha dado la sustancia a todas las criaturas, pero un perfecto nacimiento de una sustancia impasible y no-nacida ha dado al Hijo su naturaleza. Todas las cosas han sido creadas tales cuales Dios ha querido que fueran; en cambio, el Hijo, nacido de Dios, subsiste tal cual es Dios. Ni la naturaleza produjo una naturaleza desemejante a la suya, sino que, engendrado de la sustancia de Dios le ha dado, según su origen, la esencia natural, pero no la esencia de la voluntad según las criaturas"].

San Agustín señala la distinción de las mismas personas, con otras palabras, sin expresar las tres propiedades.– También conviene tener en cuenta que San Agustín, al querer aclarar la distinción de las tres mismas personas sin expresar las tres propiedades, anteriormente recordadas, en el libro I *De doctrina cristiana* (5, 5), se expresa en estos términos: "En el Padre hay unidad, en el Hijo igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad y de la igualdad. Todas estas tres cosas son una por el Padre, todas son iguales por el Hijo, todas están unidas por el Espíritu Santo. Y así, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y cada uno de ellos es singularmente Dios, y todos simultáneamente constituyen un solo Dios. Cada uno de ellos singularmente es sustancia plena y todos simultáneamente son una sola sustancia. El Padre, ni es el Hijo, ni el Espíritu Santo; el Hijo, ni es el Padre, ni el Espíritu Santo; el Espíritu Santo, ni es el Hijo ni el Padre; sino que el Padre es sólo Padre; el Hijo es solamente Hijo; el Espíritu Santo es sólo Espíritu

Santo. Los tres poseen idéntica eternidad, la misma inmutabilidad, la misma majestad e idéntico poder". Con estas palabras se deja entrever con claridad la distinción de las tres personas.

Por qué la unidad es atribuida al Padre y la igualdad al Hijo.– Preocupa a muchos el hecho de que San Agustín atribuya la unidad al Padre y la igualdad al Hijo. En efecto, la unidad, al decirse según la sustancia, no sólo está en el Padre, sino también en el Hijo y en el Espíritu Santo; también la igualdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una. Por consiguiente ¿por qué la unidad se le atribuye al Padre, y la igualdad al Hijo? Quizá la unidad es atribuida al Padre –según San Agustín–, por la misma razón por la que antes –según San Hilario–, se le ha atribuido la eternidad, a saber: porque el Padre es sin ser por otro y porque engendró al Hijo, que es Dios único con Él y el Espíritu Santo procede de Él, y es un solo Dios con Él. Por consiguiente, se dice que la unidad está en el Padre, porque no hay algo distinto a partir de lo cual sea (pues no procede de otro), ni de él hay alguien o alguna cosa desde la eternidad que no sea uno con Él; pues el Hijo y el Espíritu Santo son uno juntamente con el Padre. De ahí que la verdad diga (*Jn*., 10, 30): "El Padre y yo somos uno".

Por qué se dice que el Padre y el Hijo son uno [unum] o un solo Dios, pero no sólo uno [unus]: porque es posible decir correctamente que las realidades de la misma naturaleza son absolutamente una y con aditamento; en cambio, no es posible decir que las realidades de naturaleza diversa son una, a no ser que se diga qué significa uno [unum].– Es necesario decir aquí que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola cosa [*unum*] y un solo Dios, pero no sólo uno [*unus*]. En efecto, es posible decir correctamente que dos realidades o más son una sola cosa, si son de la misma esencia y su naturaleza es una; pero no es posible decir uno o una de diversas realidades, a no ser que se añada qué cosa es uno o una; pero con esta adición, la expresión es correcta ya sea la realidad de la misma sustancia o de sustancias diversas. De ahí que San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (3, 4) se exprese en estos términos: "Ignoro si en la Escritura se encuentra la expresión "son uno" [*unum*], cuando la naturaleza de esas realidades es diversa. Si son varios los seres que participan de una misma naturaleza y piensan de distinta manera, en cuanto que piensan de diversa manera, no son uno. Por consiguiente, cuando se dice "una sola cosa" [*unum*], sin añadir de qué unidad se trata y se dice que varias cosas son una sola cosa, se significa una misma naturaleza y una misma esencia sin desemejanza y sin desacuerdo".

Pone un ejemplo.– "Por lo tanto, se dice que Paulo y Apolo, siendo los dos hombres y opinando del mismo modo, son una sola cosa, esto es, un solo hombre, al decirse (1 *Cor.,* 3, 8): «Quien planta y quien riega son uno». Pero al añadirse de qué unidad se trata, ya se pueden aunar varias cosas, aunque sean diversas por su naturaleza; como el alma y el cuerpo no es posible decir que sean una sola cosa (pues, ¿qué hay más diferente que ellos?), a no ser que se añada o se sobreentienda qué clase de unidad, a saber, un hombre. De ahí que el Apóstol (1 *Cor.,* 6, 17) diga: «Pero el que se allega al

Señor, se hace un solo espíritu con Él». No dijo: «es uno solo» o «son una sola cosa», sino que añadió la palabra «espíritu». En efecto, el espíritu del hombre y el espíritu de Dios son dos cosas diversas por naturaleza; pero al unirse, el espíritu del hombre se hace un solo espíritu con Dios", porque se hace partícipe de la verdad de la bienaventuranza de Él. Por consiguiente, de las cosas que son de sustancia diversa, se dice correctamente que son «un solo espíritu», ¿cuánto más correctamente se dice que estos que son de una sola sustancia, son o constituyen un solo Dios? "Por lo tanto, el Padre y el Hijo son una sola cosa, ciertamente, según la unidad de la sustancia y un solo Dios".

Sobre la herejía de Arrio.– Y en esto también está condenada la herejía arriana que –como dice San Agustín en el libro *De haeresibus* (49)– "no quiere que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean de una misma e idéntica sustancia y naturaleza, o –para expresarlo de manera más clara–, de la misma esencia que en griego se dice «ousía»; sino que afirma que el Hijo es una criatura".

Sobre la herejía de Sabelio.– También es condenada la herejía sabeliana que –como San Agustín dice en el mismo libro (*ibid.,* 36 y 41)– afirmaba que "el mismo Cristo se identificaba con el Padre y el Espíritu Santo" de modo que hubiese una trinidad de nombres sin subsistencia de personas. "A ambas pestes –como los llamaba San Agustín en el tratado sobre San Juan (*In Ioan.*, 36, 8-9)– destruye la verdad, al decir (*Jn.*, 10, 30): «El Padre y yo somos uno». Oye y observa ambas palabras «uno» [*unum*] y el «somos» [*sumus*], y estarás liberado de Caribdis y de Escila. En efecto, al decir «uno», te libera de Arrio; al decir «somos», te libera de Sabelio. Si es «uno», luego no es diverso; si es «somos», luego son el Padre y el Hijo. En efecto, no diría «somos» de una sola cosa; ni diría «uno» de una realidad diversa. Sonrójense, pues, los sabelianos que afirman que el Padre se identifica con el Hijo, confundiendo las personas; a los sabelianos también se les llama patripasianos, porque dicen que el Padre ha padecido. Por su parte, los arrianos dicen que una cosa es el Padre y otra cosa es el Hijo, que no son una sola sustancia, sino dos: que el Padre es mayor y el Hijo menor. No digas tú esto, católico. Navega entre estas dos tendencias. Evita los dos extremos peligrosos y di: El Padre es el Padre, y el Hijo es el Hijo; uno [*alius*] es el Padre y otro [*alius*] es el Hijo. Pero no digas: son otra cosa [*aliud*]; aún más, di que son lo mismo, porque Dios es uno solo". He aquí que se ha mostrado por qué se dice que la unidad está en el Padre, porque esos tres son uno [*unum*].

[San Hilario, en el libro *De synodo* (31-32), dice: "Parece que la fe habló quizá con menos claridad sobre la semejanza no diferente del Padre y del Hijo; puesto que ha opinado que la sustancia, el orden y la gloria propia de cada una de las tres personas está significada en los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, hasta tal punto que sean tres por la sustancia, pero una sola cosa por la consonancia. Así pues, queriendo destruir la impiedad, la cual eludía, con el número de los nombres, la verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, hasta tal punto que, sin subsistir la causa de cada uno de los nombres, la triple denominación obtuviese la unidad bajo la falsedad de los nombres,

y el Padre solo y único tuviese Él mismo el nombre del Espíritu Santo y del Hijo; congregado el Sínodo de los santos, los padres sinodales afirmaron que eran tres sustancias, indicando, mediante las sustancias, las personas de los subsistentes, sin separar la sustancia del Padre y del Hijo con la diversidad de una esencia desemejante. Ahora bien, lo que se ha dicho que son tres por la sustancia y uno solo por la consonancia, no contiene engaño, ya que, connominado el Espíritu, esto es, el Paráclito, conviene que, mediante la semejanza de la sustancia, se predique la unidad de la concordia más bien que la unidad de la esencia". El mismo San Hilario, en el mismo libro (*ibid.*, 41-42) dice: "Cuando confesamos a Dios Padre y predicamos a Cristo como Hijo de Dios y cuando, con estas dos proposiciones, hay la irreligiosa confesión de dos dioses, según la no diferencia de naturaleza y de nombre, no es posible que no sean una sola cosa en el género de la esencia de aquellos de los que el nombre de la esencia no puede ser más que uno. La unidad religiosa del nombre, formada según la esencia de la naturaleza no-diferente, no elimina la persona constituida de la esencia engendrada, de manera que se entienda, mediante la unidad del nombre, la sustancia única y singular de Dios, puesto que el nombre de la esencia de ambos es uno, esto es, Dios es uno, a causa de la sustancia no desemejante de la no separada naturaleza en ambos".]

Por qué se dice que la igualdad está en el Hijo, siendo así que la igualdad es una sola para los tres.– Ahora veamos por qué se dice que la igualdad está en el Hijo, siendo la igualdad de los tres una y suma. Quizá esto se ha dicho porque el Hijo ha sido engendrado por el Padre, y ese Hijo es igual al generante y al don que procede de ambos; y por ello se dice que los tres son iguales por causa del Hijo. En efecto, el Hijo tiene del Padre el ser igual a Él y al Espíritu Santo; y el Espíritu Santo obtiene de ambos el ser igual a uno y a otro. Ahora bien, afirmamos esto sin el rigor de una aseveración y sin perjuicio de una mejor interpretación, prefiriendo escuchar, en la explicación de palabras tan difíciles, a los más expertos, a insinuar algo a los demás.

Por qué se dice que en el Espíritu Santo está la concordia o la conexión del Padre y del Hijo.– Por qué se dice que la concordia del Padre y del Hijo está en el Espíritu Santo y que todas las cosas están unidas por Él, es más fácil de comprender si traemos a nuestra mente las cosas expuestas. En efecto, anteriormente (en la distinción 10), de acuerdo con el testimonio de autoridad de los santos, se ha dicho que el Espíritu Santo es el amor por el que el Padre ama al Hijo, y el Hijo al Padre. Por consiguiente, se dice correctamente que el Espíritu Santo es la conexión y la concordia del Padre y del Hijo y por Él están conectadas todas las cosas. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (27, 50) diga: "El Espíritu Santo de ambos es una cierta comunión consustancial del Padre y del Hijo". El mismo San Agustín en el libro VII (3, 6) dice: "El Espíritu Santo es la caridad suma que une al Padre y al Hijo, y que a nosotros nos unifica".

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber explicado las propiedades de las personas, aquí explica las cosas que son apropiadas a las personas. Divide la exposición en dos partes: en la primera explica las cosas apropiadas de las personas; en la segunda trata de averiguar cómo se relacionan naturalmente las cosas apropiadas de la divina persona, en la distinción 32, donde dice: “Surge aquí una cuestión”. La primera parte la subdivide en dos partes: en la primera determina los significados de algunos nombres que son apropiados a las personas divinas; en la segunda considera las diversas apropiaciones de los santos, en el pasaje que empieza: “Aquí, pues, no ha de omitirse”. A su vez, sobre la primera parte hace tres cosas: primero, averigua el significado del nombre de “igualdad”, segundo, del nombre “semejante” o semejanza, en el pasaje que empieza: “Afirmamos lo mismo de lo semejante y de la semejanza”; tercero, de acuerdo con lo expuesto aprueba la opinión de algunos, en el pasaje que empieza: “De ahí que a algunos, con buen criterio, les parezca que, con el nombre de igualdad o semejanza, no se pone algo, sino que se aparta o remueve algo”.

“Aquí, pues, no ha de omitirse”. Aquí expone las cosas apropiadas a las personas. Divide la exposición en dos partes: en la primera, expone la apropiación en San Hilario; en la segunda, la apropiación en San Agustín, en el texto que comienza: “También conviene tener en cuenta”. Sobre la primera parte hace dos cosas: primero, expone la apropiación de San Hilario; segundo, el Maestro responde a ciertas dudas acerca de la exposición de San Agustín, en el pasaje que empieza: “En efecto, según la explicación dada, no se distinguen en ella las tres propiedades señaladas anteriormente”.

“También conviene tener en cuenta”. Aquí expone la apropiación en San Agustín; hace dos cosas: primero, describe la apropiación; segundo, busca la razón de la apropiación, en el pasaje que comienza: “Preocupa a muchos el hecho de que San Agustín atribuya la unidad al Padre y la igualdad al Hijo”. Sobre esto hace tres cosas: primero muestra por qué la unidad es apropiada al Padre; segundo, por qué la igualdad lo es al Hijo, en el texto que comienza: “Ahora veamos por qué se dice que la igualdad está en el Hijo”; tercero, por qué la conexión es apropiada al Espíritu Santo, en el pasaje que empieza: “Por qué se dice que la concordia del Padre y del Hijo está en el Espíritu Santo […], es más fácil de comprender”. Sobre el punto primero hace dos cosas: primero, averigua por qué la unidad es apropiada al Padre; segundo, de qué modo la unidad se predica en Dios en género neutro y en género masculino, en el pasaje que empieza: “Es necesario decir aquí que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola cosa [*unum*] y un solo Dios”.

Cuestión 1

Aquí se buscan cuatro cosas: 1. La igualdad; 2. La apropiación en común; 3. La razón de apropiación en San Hilario; 4. La apropiación en San Agustín.

Artículo 1: Si la igualdad pone algo en Dios

OBJECIONES

1. Sobre lo primero, supuestas estas cosas que antes, en la distinción 19, cuestión 1, artículo 1, se han dicho sobre la igualdad, se intenta saber si la igualdad pone algo en Dios. Parece que así es. En efecto, todo lo que está en Dios y en las criaturas, es en Dios más noble que en las criaturas. Es así que la igualdad y la semejanza ponen algo en la criatura. Luego también en Dios.

2. Arrio fue condenado por haber negado la igualdad de las personas. Es así que no hubiera sido herético, a no ser que hubiera negado lo que hay en Dios. Luego la igualdad predica positivamente algo en Dios.

3. Parece que la igualdad es la unidad que corresponde a la esencia que es indiferente en las tres personas –como se dice en el texto–. Pero la esencia indiferente pone algo positivo en Dios. Luego parece que también lo pone la igualdad.

4. La igualdad es una cierta relación. Es así que la relación predica algo positivo y no de modo privativo. Luego parece que la igualdad predica algo positivamente.

EN CONTRA está lo que el Maestro dice en el texto.

Además, el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 26) dice que lo igual se opone a lo grande y a lo pequeño como a dos privaciones; de ahí que lo igual también se defina mediante la privación. Es así que la privación no predica positivamente nada. Luego tampoco lo predica la igualdad.

SOLUCIÓN

La igualdad es una cierta relación fundada sobre la unidad de la cantidad, y, en Dios, fundada sobre la unidad de la esencia, en cuanto que es significada con el nombre de cantidad virtual, como cuando se dice grandeza, eternidad o potencia.

Por lo tanto, sobre la igualdad conviene hablar de dos modos: o en cuanto a la unidad de la cantidad que es su causa; o en cuanto a la relación que se sigue. Si se habla en cuanto a la unidad de la cantidad sobre la que se funda tal relación, entonces su razón consiste en la privación, como también la razón de unidad, como se ha dicho antes, en la distinción 24, cuestión 1, artículo 3. Por eso, el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 6) dice que lo igual se opone privativamente a lo grande y a lo pequeño, como lo uno a lo mucho; y lo mismo se afirma en el texto.

En cambio, si se considera la igualdad en cuanto a la relación, así, la igualdad en las criaturas pone realmente algo entre ambos extremos; pero, en las personas divinas solamente pone algo según la razón. La explicación de esto es la siguiente: si pusiera alguna relación real en las personas, sería o por parte de la esencia, que es común; o por parte de las relaciones, que son por las que se distinguen. Ahora bien, por parte de la

esencia no puede haber una relación real, ya que la esencia es una e idéntica numéricamente, y lo idéntico a sí mismo no se relaciona con una relación real, como se ha dicho antes, en la distinción 26, cuestión 2, artículo 1. Tampoco por parte de las personas constituidas por las relaciones, ya que la relación no es referida por otra relación real intermedia; puesto que de este modo habría un proceso al infinito.

Por eso afirmo con el Maestro que, cuando se dice de Dios, la igualdad solamente pone una relación: o según el nombre, o según la razón. Pero es verdad que pone alguna cosa, a saber, la unidad de la esencia; no en cuanto que pertenezca a su concepto, sino en cuanto que se presupone para su comprensión; como sucede en las privaciones y en aquellas cosas que se dicen de Dios en el tiempo.

RESPUESTAS

1. Por parte de la unidad tomada universalmente, en cuanto que el uno se convierte con el ente, ni en Dios, ni en la criatura, la igualdad pone positivamente alguna cosa; como tampoco la pone la unidad, como se ha dicho en la distinción 24, cuestión 1, artículo 3. Ahora bien, dado que en las criaturas los supuestos de igualdad son absolutos, por eso se relacionan mutuamente mediante una relación real intermedia; cosa que en Dios no sucede.

2. Aunque la igualdad exista según la razón, sin embargo, la relación tiene alguna cosa que corresponde en la realidad, por razón de lo cual se llama hereje al que niega la igualdad; como también a quien negara que Dios sea Señor, aunque esa relación no ponga nada en Dios según la realidad.

3. De la misma manera que, en las criaturas, la igualdad no es la unidad que corresponde a la cantidad de varios, sino una relación que incluye tal unidad, así también, en Dios, la igualdad no es la unidad que corresponde a la esencia, sino una relación conceptual que acompaña a la unidad de la esencia.

4. Aquella relación no puede realmente estar en Dios; y, por ello, no se sigue que ponga alguna cosa, por el hecho de que se diga de modo relativo.

Artículo 2: Si los atributos esenciales de esta índole deben apropiarse a las personas divinas
(I q39 a7)

OBJECIONES

1. Parece que estos atributos esenciales no debieran ser apropiados a las personas divinas. En efecto, lo que es común a muchos, no debe ser apropiado a uno de ellos. Es así que todos los atributos son comunes a las tres personas. Luego etc.

2. De cosas semejantes, el juicio es semejante. Es así que todos estos atributos significan la esencia común. Luego parece que todos deben ser apropiados o ninguno, y también parece que todos son apropiados a una sola persona.

3. Lo apropiado, según la razón, sigue a lo propio, ya que lo propio está dentro de la noción de apropiado. Ahora bien, los atributos esenciales no siguen a los propios según el entendimiento, ya que pueden ser entendidos sin ser entendidos los propios, como sucede entre los infieles. Luego no deben decirse apropiados.

4. Nosotros no hemos de hacer nada que pueda inducir a error en la fe. Es así que si algo común se apropia a uno solo, puede inducir a error en la fe, haciendo creer que el atributo común conviene a una sola persona o le conviene en mayor medida. Luego no debemos apropiar los atributos esenciales a las personas.

EN CONTRA está la autoridad de San Hilario y San Agustín en el texto.

Además, las procesiones de las personas se distinguen y son nombradas según las diversas razones de los atributos, en la medida que decimos que el Espíritu Santo procede a modo de voluntad y el Hijo procede a modo de naturaleza. Luego un atributo al que le conviene la razón de la procesión de una persona, puede apropiársele a aquella persona.

SOLUCIÓN

Sobre la apropiación se puede hablar de dos modos: o por nuestra parte, o por parte de la realidad misma; y en ambas partes se encuentra la conveniencia. En efecto, aunque los atributos esenciales sean comunes a los tres, sin embargo, un atributo, según su razón, tiene más semejanza a lo propio de una persona que a lo propio de otra; por lo tanto, puede apropiarse convenientemente a aquella persona. Por ejemplo, la potencia contiene en su razón el principio, y, por eso, es apropiada al Padre que es "principio no de principio"; la sabiduría es apropiada al Hijo que procede como verbo; y la bondad al Espíritu Santo, que proviene como amor, cuyo objeto es el bien. De este modo, de la semejanza de lo apropiado respecto a lo propio de la persona, proviene la conveniencia de la apropiación en la realidad, que existiría, incluso, aunque nosotros no existiéramos; pero, por parte nuestra, la utilidad consiguiente es la que produce la conveniencia.

En efecto, se encuentra una distinción y un orden en los atributos divinos y en las personas, pero de modo diferente, porque en las personas es una distinción y un orden reales; pero en los atributos es según la razón. Por lo tanto, aunque, mediante los atributos no podamos llegar suficientemente a las cosas propias de las personas, sin embargo, en las apropiadas, observamos una cierta semejanza de las personas y, de ese modo, tal apropiación es válida para alguna manifestación de la fe, aunque sea imperfecta; como también, se toma de la huella y de la imagen un medio persuasivo para la manifestación de las personas.

RESPUESTAS

1. Por el hecho de que un atributo conviene a todas las personas, se prueba suficientemente que no es propio de una sola persona, pero no que sea apropiado a una persona; ya que la preposición "a" [*ad*] que entra en la composición del vocablo "apropiado", indica acceso con cierta distancia. De ahí que, según San Agustín (*Retract.*, 1, 26) el hombre que imita a Dios de manera que siempre se encuentra una distancia de desemejanza, es imagen de Dios y a imagen de Dios; en cambio, el Hijo que imita al Padre sin desemejanza alguna, es imagen de Dios, pero no a imagen de Dios. Y porque los atributos de este tipo (los esenciales) se aproximan por la semejanza a la razón de los propios, y distan de estos por su comunidad, correctamente se les llama apropiados.

2. Aunque todos los atributos esenciales sean uno en la realidad, sin embargo difieren según la razón; y según la razón tienen semejanza: o respecto al origen de las personas, como la potencia que es el principio de la producción; o respecto a un determinado modo de origen, como la bondad se refiere a la procesión del amor y la sabiduría a la procesión del verbo; de este modo, estos atributos pueden ser apropiados a las diversas personas. Sin embargo, la esencia, por su propia razón, no expresa origen ni algo perteneciente a un modo de origen; por eso, no es apropiada.

3. Lo apropiado puede tomarse de dos modos: o materialmente, esto es, lo que es apropiado, y así, aquel atributo no sigue a la razón de lo propio; o formalmente, esto es, en cuanto que es apropiado, y así, en su propia razón, incluye la razón de lo propio.

4. Apropiando los atributos esenciales a determinadas personas, no excluimos las demás personas, ni establecemos un grado de participación; sino que sólo mostramos la semejanza en razón de lo apropiado respecto a lo propio de la persona; y de esto no se sigue error alguno.

Cuestión 2

En el tercer punto se intenta explicar dos cosas: 1. La razón de la apropiación según San Hilario; 2. La exposición de San Agustín –en cuanto a lo que dice de que la imagen se coiguala a la realidad de la que es imagen, y no a la inversa–: de si en Dios hay una igualdad mutua; pero esto se ha expuesto antes, en la distinción 19.

Artículo 1: Si San Hilario apropia convenientemente la eternidad al Padre, la especie al Hijo y el uso al Espíritu Santo
(I q39 a8)

OBJECIONES

1. Parece que la apropiación en San Hilario no es conveniente, porque, según San Agustín (*De Trin.,* VI, 10) las apropiaciones de esta índole se producen para excluir el error; y por eso se le atribuye al Padre la potencia, para que no se piense que es débil, como lo son los padres entre nosotros a causa de su senectud. Es así que sobre la eternidad del Padre nadie ha errado, como se ha errado en torno a la eternidad del Hijo –como Arrio–. Luego la eternidad debería ser más apropiada al Hijo que al Padre.

2. Ninguna semejanza es considerada según los equívocos. Ahora bien, la eternidad quita el principio de duración; en cambio, la innacibilidad quita el principio de origen. Así pues, al realizarse las apropiaciones según la semejanza respecto a los propios, parece que no debe atribuírsele la eternidad al Padre, ya que es innacible.

3. Si se dijera que la eternidad es apropiada al Padre, ya que comporta como consecuencia la propiedad del Padre, a saber, la innacibilidad, aunque principalmente signifique la esencia divina, sucede lo contrario. Siempre que lo nocional se añade a lo esencial, el todo no puede predicarse de la persona a la que aquella noción no conviene; como Dios engendrado no se predica del Padre. Así pues, si la eternidad incluyera de algún modo en su concepto la innacibilidad, de ninguna de las maneras convendría al Hijo –puesto que esto es propio de la impiedad arriana–.

4. Según Dionisio (*De div. nom*., 4) lo bello y el bien se acompañan y se siguen mutuamente. Por lo tanto, parece que todas las cosas desean el bien y la belleza; de ahí que, según este nombre en griego, también sean afines, ya que el bien se dice “kalós” y lo bello “kallós”. Es así que la bondad no es apropiada al Hijo, sino al Espíritu Santo. Luego tampoco especie o belleza.

5. Usar es referirse a algo para la obtención de aquello de lo que se ha de gozar. Es así que el Espíritu Santo es personalmente “gozable” y no se relaciona con otra cosa como a un fin. Luego, el uso no debe ser apropiado al Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Según San Hilario, en la apropiación se ponen tres nombres propios de personas: Padre, imagen y don; y esto es patente en lo expuesto en la distinción 8, cuestión 1, artículo 1. Y se ponen tres nombres apropiados: eternidad, que dice serle apropiada al Padre; especie [*species*], esto es, belleza [*pulchritudo*] que está en la imagen, o sea, en el Hijo que es con toda propiedad imagen, –como se ha explicado en la distinción 28, cuestión 2, artículo 3–; y uso que está en el don, a saber, en el Espíritu Santo que es el don.

Ahora bien, la razón de este tipo de apropiación es ésta: la eternidad, en su propia razón, contiene dos cosas. Primera, ser principio de toda duración, en cuanto que es la primera medida; de ella fluye el evo y el tiempo, y, así, tiene semejanza respecto a lo propio del Padre, que le conviene en cuanto que es principio, o bien por generación o bien por espiración, esto es, tiene semejanza con la paternidad y con la espiración común. Segunda, en su propia razón, tiene también la privación de un principio; y, en esto conviene con la propiedad del Padre, que le conviene en cuanto que es autor o "principio de no principio", a saber, innacible.

Dos cosas concurren en el concepto de la belleza [*pulchritudinis*] según Dionisio (*De div. nom.*, 4): la consonancia y la claridad. Pues dice que Dios es causa de toda belleza, en la medida que es causa de la consonancia y de la claridad, como decimos que son bellos los hombres que poseen los miembros proporcionados y el color resplandeciente. A estas dos cualidades, el Filósofo (*Eth.*, IV, 6) añade una tercera, al decir que la belleza sólo se encuentra en un cuerpo grande, por lo tanto, los hombres pequeños pueden ser proporcionados y bien formados, pero no bellos. Según estas tres cualidades, la belleza conviene con lo propio del Hijo, en cuanto que el Hijo es imagen perfecta del Padre y, de este modo, en Él se habla de consonancia perfecta; en efecto, es igual y semejante, sin desigualdad y desemejanza. Este aspecto lo toca también San Agustín (*De Trin.*, VI, 10), cuando dice: "Donde hay tanta conveniencia, está la máxima y primera igualdad y la primera semejanza". Ahora bien, en cuanto que es Hijo verdadero tiene la perfecta naturaleza del Padre; y así también tiene la grandeza que consiste en la perfección de la naturaleza divina –como se ha dicho antes, en la distinción 19, cuestión 1, artículo 2–. De ahí que San Agustín diga que en Él está "la vida perfecta y suma" (*ibid.*). Pero en cuanto que es verbo perfecto del Padre, tiene la claridad que irradia sobre todas las cosas y en Él todas las cosas resplandecen. Por lo que San Agustín dice que es como un verbo perfecto.

Puede también tomarse todo de las palabras de San Agustín según la razón de la consonancia, que, en Él, puede considerarse de tres modos. Primero, la consonancia de Él con el Padre, el cual es en todo igual y semejante al Padre; este aspecto lo toca San Agustín cuando dice "la primera igualdad". Segundo, la consonancia del Hijo consigo mismo, en cuanto todos los atributos no difieren en él, sino que son una sola cosa; y este aspecto lo toca San Agustín cuando dice: "Para quien, no es una cosa vivir y otra cosa ser, sino que ser y vivir se identifican" (*ibid.*). Tercero, la consonancia del Hijo con las realidades creadas, cuyas razones están en Él y son una sola cosa en Él, como Él es uno con el Padre. San Agustín alude a este aspecto cuando dice: "Todos son unidad en su plenitud, como ella es unidad de unidad y uno con ella" (*ibid.*).

El uso, en su propia razón, encierra dos cosas. Primera, en cuanto que está asumido en la facultad de la voluntad; así, conviene al Espíritu Santo, en cuanto que es amor. San Agustín hace alusión a este aspecto, cuando dice: "En la Trinidad, el Espíritu Santo es…

esta dilección, amor, felicidad o dicha”. Segundo, está ordenado a otro; este orden compete también al Espíritu Santo, en cuanto el amor mismo, que es el Espíritu Santo, no sólo está en el Hijo, sino que redunda en todas las criaturas, en la medida en que le compete el nombre de don. San Agustín alude a esto cuando dice: “Difundiéndose con infinita liberalidad y abundancia por todas las criaturas, en la medida que son capaces” (*ibid.*).

RESPUESTAS

1. Hay una razón de la apropiación, única y principal, a saber, la semejanza con lo propio (como se ha dicho en el cuerpo del artículo); pero puede haber muchas utilidades que acompañan, de las que San Agustín cita una. Por lo tanto, de esto no se puede concluir que alguna cosa deba apropiarse al Padre o al Hijo, a no ser que esté presente la razón principal.

2. En los equívocos que suceden por fortuna o azar, como “perro”, no se considera semejanza alguna; sin embargo, en los equívocos que se dicen en relación a un único principio se considera una semejanza de analogía o proporción; tal es la multiplicidad del nombre “principio”. Por eso, también el Filósofo (*Metaphys.*, V, texto 1) enseña a reducir todas las cosas de este tipo a un único y primer principio.

3. El argumento expuesto no tiene validez alguna.

4. La belleza [*pulchritudo*] no tiene razón de apetecible sino en cuanto se reviste de la razón de bien, pues así también la verdad es apetecible. Pero según su razón propia, la belleza posee la claridad y todas aquellas cualidades que se han dicho, las cuales tienen semejanza con lo propio del Hijo.

5. El uso –como se ha dicho antes, en la distinción 1, cuestión 1, artículo 2–, se puede tomar de dos modos: primero, de modo común, en cuanto usar es asumir una cosa en la facultad de la voluntad; segundo, de modo estricto, en cuanto indica la relación a un fin. Se toma aquí del primer modo, en cuanto que contiene en sí también la fruición o gozo, por eso aquí se dice que la felicidad o beatitud pertenece al uso. Sin embargo, también conviene al modo propio, en cuanto que contiene la razón de orden, no hacia el fin, sino hacia el efecto, en el que la bondad divina es derramada ubérrimamente mediante el Espíritu Santo.

Cuestión 3

Sobre el cuarto punto se plantean dos cosas: 1. La razón de apropiación en San Agustín; 2. Sobre su afirmación de que todo es uno a causa del Padre.

Artículo 1: Si San Agustín apropia convenientemente la unidad al Padre, la igualdad al Hijo y el nexo al Espíritu Santo

(I q39 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la apropiación que hace San Agustín (en *De doct. christ.,* I, 5) no es conveniente. Antes –en la distinción 10, cuestión 1, artículo 5–, se ha dicho que el Espíritu Santo es la unidad de los dos. Luego parece que la unidad no es apropiada al Padre, sino al Espíritu Santo.

2. La apropiación se produce según la semejanza a lo propio. Luego la unidad debe apropiarse a la persona en la que se encuentra menos pluralidad. Ahora bien, la máxima pluralidad de nociones se encuentra en el Padre que tiene tres nociones; la mínima se encuentra en el Espíritu Santo que posee una solamente. Luego la unidad debe apropiársele al Espíritu Santo y no al Padre.

3. La unidad es causa de la igualdad. Así pues, si la unidad se le apropia al Padre, también la igualdad debe apropiársele a Él y no al Hijo.

4. Según la conveniencia en la naturaleza o en la forma, la semejanza es considerada más que la igualdad. Ahora bien, el Hijo, en cuanto que ha sido engendrado por el Padre, tiene la naturaleza y la forma del Padre; y, de modo semejante, la imagen y el verbo poseen la semejanza de esto a lo que se refieren. Luego la semejanza debe apropiársele al Hijo más que la igualdad.

5. El nexo se predica propiamente del Espíritu Santo. Es así que la eternidad y la igualdad no se dicen propiamente del Padre y del Hijo. Luego parece que la apropiación no es uniforme.

SOLUCIÓN

La apropiación que indica San Agustín es buena, y su razón de apropiación es la siguiente: pues la unidad, respecto a aquello que indica positivamente, tiene carácter de principio en cuanto que es principio de número; y así tiene semejanza con las dos propiedades del Padre, a saber, con la paternidad y con la espiración común por las que es principio del Hijo y del Espíritu Santo. Pero en cuanto que su razón consiste en una negación, así, niega la división y, consecuentemente, la composición preexistente. De esta manera, también niega la razón de principio, ya que las cosas en las que algo se divide son los principios que lo integran. De este modo, la unidad guarda semejanza con la innacibilidad, al igual que la eternidad, como dice el Maestro.

De modo semejante, también la igualdad, según el modo propio de su procesión, conviene al Hijo, como es evidente en todos los nombres personales del mismo Hijo. En efecto, se dice Hijo porque recibe igual e idéntica naturaleza que el generante tiene; de

modo semejante también la imagen incluye en sí la razón de igualdad; del mismo modo, la recibe el Verbo.

Así también, el nexo conviene al Espíritu Santo por el modo de su procesión, en cuanto que es el amor del Padre y del Hijo, amor por el cual se unen; y es también el que nos une a nosotros a Dios, en cuanto que es don.

RESPUESTAS

1. Se diferencian lo uno y lo unido, ya que lo unido es lo que se hace unidad por muchos. De ahí que la unión lleve consigo una cierta relación de varias cosas en cuanto que se reúnen en una sola; pero, lo uno se dice absolutamente. Por lo tanto, hay que decir que la unidad, en cuanto que se pone como unión de muchos en un solo amor, se le atribuye al Espíritu Santo; ahora bien, en la medida que se toma absolutamente en cuanto que es principio, tiene semejanza a lo propio del Padre; de ahí que se apropia al Padre.

2. Las tres nociones en el Padre no son tres realidades, sino tres razones de conocimiento, por lo tanto, la pluralidad de nociones no impide que se apropie la unidad; y principalmente, puesto que la razón de unidad tiene semejanza con todas sus nociones.

3. La igualdad no es la unidad, sino que es una relación que acompaña a la unidad; por eso se le apropia al Hijo que, procediendo del Padre, se adecúa a Él, aunque no se le apropie la unidad.

4. De la misma manera que la igualdad es apropiada al Hijo, así también lo es la semejanza. Pero San Agustín ha puesto la igualdad, porque en Dios la igualdad incluye la semejanza; pero no al contrario. En efecto, al no haber en Dios cantidad, salvo una cantidad virtual que se funda en alguna forma, se sigue que todas las cosas que convienen en la cantidad virtual, convienen en la forma, y así, si son iguales, se sigue que son semejantes. Pero no tiene validez lo inverso, ya que la igualdad sustrae el exceso que la semejanza no quita; por esto, si hay dos cosas, una de las cuales es más blanca que otra, éstas son semejantes en blancura, pero no son iguales.

5. El nexo o la conexión del amor es propio del Espíritu Santo. Pero, dado que todas las cosas que convienen en uno, puede decirse que están unidas en él; por ello, la conexión, dicha de modo absoluto, solamente conlleva una cierta conveniencia; y así, el nexo no es propio del Espíritu Santo, sino que le es apropiado. Sin embargo, si se tomara en cuanto que es propio, no sería un gran inconveniente, ya que la asignación no es absolutamente uniforme. En efecto, las cualidades de este tipo son atribuidas a las personas en cuanto que son apropiadas, y así se acercan a la razón de los propios; por lo tanto, lo propio y lo apropiado –en cuanto apropiado–, no contienen razón de disparidad de forma.

Artículo 2: Si todo es una sola cosa por causa del Padre

OBJECIONES

1. Parece que es falso lo que dice San Agustín (*ibid.*). En efecto, la expresión preposicional "por causa de" [*propter*], al implicar relación a alguna causa, cuando se dice que todo es una sola cosa por causa [*propter*] del Padre: o bien conlleva una relación como de causa eficiente, o bien como de forma. Si como de forma, entonces eso es falso, ya que, formalmente hablando, el Hijo no es uno por el Padre, sino por la esencia divina, o por su propiedad o por sí mismo. Si conlleva relación de causa eficiente, habría sido lo mismo haber dicho por causa del Padre que si se dijera que tiene la unidad por [*a*] el Padre. Ahora bien, como el Hijo tiene la unidad por el Padre, así también tiene la igualdad. Luego, de la misma manera que todo es una sola cosa por causa del Padre, así también todo es igual por causa del Padre; y, de este modo, no habría distinción.

2. Aparte de lo que se diga del Padre, es evidente que el Hijo no tiene ningún carácter de principio respecto al Padre. Por consiguiente, si la expresión proposicional "por causa de" [*propter*] lleva consigo la relación de algún principio, parece que es completamente falso lo que dice: que todo es igual por causa del Hijo.

3. Como se identifican en Dios el saber y el ser, así también se identificará en Él el ser igual y el ser. Es así que no hay posibilidad de decir que todas las cosas están en Dios por el Hijo. Luego tampoco se puede decir que todas las cosas son iguales.

EN CONTRA está lo que se dice en el texto.

SOLUCIÓN

Las palabras de San Agustín pueden ser comprobadas como verdaderas de dos modos: a saber, en cuanto al número de las mismas y en cuanto a la propiedad de las personas. En efecto, si consideramos el número, entonces la unidad se encuentra inmediatamente en el Padre; y así, por Él –en el que, primeramente, se encuentra la unidad según el orden de naturaleza– todas las cosas son una sola cosa. Pero el número binario de personas se encuentra primeramente en el Hijo, que procede como distinto del Padre, y, de modo semejante, la igualdad; ésta primeramente se encuentra en los dos; y por esto, todas las cosas son iguales mediante el Hijo, como por causa de aquél en el que, primeramente, se encuentra la igualdad. Pero el número ternario se encuentra, primero, en el Espíritu Santo, y de modo semejante la conexión, que exige tres cosas: dos conexas y una conectante; y, por causa de esto, se dice que todas las cosas están conexas por el Espíritu Santo.

Pero si consideramos las propiedades de las personas, en el Padre se encuentra la razón de principio cuasi primero; y dado que en cualquier naturaleza se encuentra un "principio no de principio", de cuya unidad proviene que una sola naturaleza se propague en todos, todas las cosas son una sola cosa por causa del Padre. Y parece que San

Hilario alude a esto en una nota (cfr. la *Exposición del texto*). Si consideramos lo propio del Hijo, según todo lo que le es propio, a Él le conviene el ser igual o coigual con el Padre; tanto en cuanto Hijo, como en cuanto verbo y en cuanto imagen. Ahora bien, de la misma manera que decimos que las relaciones referidas a las criaturas resultan de las criaturas en cuanto que éstas son referidas a Dios; así también las relaciones con las que el Padre se relaciona con el Hijo –supuestas las relaciones diferenciantes– resultan del hecho de que el Hijo se relacione con el Padre. Y por esto, el Padre es igual al Hijo, en cuanto que el Hijo es coigual al Padre; de esto también se sigue que el Espíritu Santo es igual a ambos. En efecto, a no ser que el Hijo –que es principio del Espíritu Santo–, fuera igual al Padre, de ningún modo espiraría un amor igual; y así, en cierto modo, de la igualdad del Hijo resulta la igualdad en toda la Trinidad. De manera semejante, es propio del Espíritu Santo el proceder como amor, y el amor posee la razón de nexo; y por ello, todas las cosas están conexas por causa del Espíritu Santo.

Las palabras de San Agustín podrían ser expuestas con más brevedad, de modo que se dijera: todo es una sola cosa por causa del Padre, esto es, por causa de la unidad esencial que es apropiada al Padre; y así de lo demás.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que todo es una sola cosa por causa del Padre, el "por causa de" [*propter*] no sólo indica relación de principio a modo de causa eficiente, sino también a modo de forma, en cuanto que la unidad de forma sigue a la unidad de principio, a saber, la esencia divina, por la que en Dios todo es una sola cosa.

2. De la misma manera que las criaturas no son principio de Dios, aunque Dios se diga relativamente porque las criaturas se relacionan con Él, ya que estas relaciones no son reales en Dios; así también, no se sigue que el Hijo sea principio del Padre, ya que la igualdad no pone en Dios una relación real.

3. Y con esto queda aclarada la tercera objeción. En efecto, no se dice que todas las cosas son iguales por el Hijo, ya que el Hijo es principio de igualdad en el Padre, sino por las razones que se han expuesto en el cuerpo del artículo.

"Además, hay que considerar". Pregunta tres cosas sobre la igualdad. Primero, si se dice de modo relativo o absoluto. Responde que de modo relativo en el pasaje donde dice: "A esta cuestión decimos que". Segundo, pregunta bajo qué aspecto es considerada la igualdad, si según la unidad de la esencia o según la unidad de la relación; y muestra que según la unidad de la esencia; y por ello se dice que la igualdad es según la esencia, en el texto que dice: "Por consiguiente, se dice relativamente que el Hijo es igual al Padre". Tercero, pregunta qué es la igualdad, y responde que es una relación en Dios solamente según el nombre, en el texto que empieza: "Y la denominación es solamente relativa".

"En efecto, si la imagen reproduce perfectamente la realidad de la que es imagen, ésta la hace igual a la realidad, no la realidad igual a su imagen . De esto, parece que se podría objetar que, en Dios, no hay mutua igualdad si el Padre no es coigual a su imagen. Pero hay que replicar que, como el Hijo es igual al Padre, así también el Padre es igual al Hijo, puesto que la cantidad virtual existe perfectamente en ambos. Ahora bien, ser o hacerse coigual indica un movimiento hacia la coigualdad. Y, aunque en Dios no hay movimiento, hay, sin embargo, una acepción de igualdad. Y dado que el Hijo recibe la igualdad de Padre y no viceversa, por eso, el Hijo es coigual al Padre y no viceversa.

"Identidad", esto es, todas las cosas se identifican en la naturaleza. San Hilario, en el libro *De synodo,* dice: "La imagen es una especie no diferente respecto de aquello que es representado". Este apunte está puesto para mostrar que la imagen es coigual a la realidad de la que es imagen. En este apunte hace San Hilario dos cosas: primero, pone las definiciones de imagen que están patentes en lo expuesto en la distinción 28; segundo, de las definiciones, San Hilario saca dos conclusiones. En una de ellas se muestra la distinción entre Hijo y Padre, por el hecho de que la imagen se relaciona con algo; esto lo expone en el texto que comienza: "Por consiguiente, lo que es el Padre, lo es el Hijo, ya que la imagen del Padre es el Hijo"; por la segunda conclusión se muestra la unidad de la naturaleza por la no diferencia de la especie, que pertenece a la razón de la imagen; esto lo expone donde dice: "Y dado que es imagen –en cuanto que es imagen de una realidad–, es necesario que tenga en sí misma la especie, la naturaleza y la esencia del autor en tanto que es imagen".

Otro apunte: "Si alguien dice que el Hijo es innacible y sin inicio, como afirmando que hay dos cosas sin principio, dos innacibles y dos no-nacidos, y dice que hay dos dioses, sea anatema". Este pequeño apunte está escrito para mostrar cómo todo es una sola cosa por causa del Padre. Y la intención de San Hilario es afirmar que, al haber, en cualquier naturaleza, un principio de no principio, si alguien pusiera en Dios dos innacibles, pondría dos naturalezas y, así, dos dioses. Pero es necesario que, según el orden de una sola naturaleza, haya relación a un único principio que no viene de principio, que es el Padre. "No-iniciable", o sea, iniciativo y "de la esencia innacible", esto es, del Padre innacible que es esencia.

"Y todas estas cosas se refieren a Dios con un orden o gradación". Es lo contrario a lo que antes decía San Jerónimo en la distinción 25: que en las personas divinas no hay gradación. Y hay que decir que aquí San Hilario pone una doble relación: una de la criatura al Hijo, y en esta relación hay gradación; y otra del Hijo al Padre, en la que no hay gradación. Puede decirse que "gradación" está tomada en sentido amplio por "orden".

Otro apunte: "La voluntad de Dios ha dado la sustancia a todas las criaturas, pero un perfecto nacimiento de una sustancia impasible y no-nacida ha dado al Hijo su naturaleza". Este apunte está puesto para mostrar cómo el Padre y el Hijo son una sola cosa en la naturaleza. Lo prueba así: porque el principio de creación de las cosas es la voluntad; por eso Dios hizo las cosas tal cual las ha querido, y no cual es Él en su naturaleza. Ahora bien, el principio de la generación del Hijo es la naturaleza del Padre. Luego es preciso que el Hijo sea no sólo como el Padre ha querido, sino tal cual es el Padre en la naturaleza. Por ello dice: "sino que, engendrado de la sustancia de Dios", esto es, el Hijo, que ha nacido de la naturaleza del Padre; "le ha dado", esto es, recibió; "según su origen",

esto es, por generación; “la esencia natural”, esto es, tal esencia cual es la naturaleza del Padre; “no la esencia de la voluntad”, esto es, tal cual la voluntad tuvo; “según las criaturas”, esto es, como recibieron las criaturas.

Otro apunte: en *De synodo* “Parece que la fe habló quizá con menos claridad sobre la semejanza no diferente del Padre y del Hijo; puesto que ha opinado que la sustancia, el orden y la gloria propia de cada una de las tres personas… sean tres por la sustancia, pero una sola cosa por la consonancia”. Esto es presentado para mostrar cómo todas las cosas están unidas mediante el Espíritu Santo. La intención de San Hilario es contar que un cierto Sínodo se reunió o fue congregado contra los sabelianos quienes afirmaban que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran la misma persona. Y el Sínodo –que se hizo en contra de estos con el fin de que se distinguiera el orden de las personas, la gloria o dignidad personal y la sustancia, esto es, la hipóstasis–, declaró que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres por la sustancia y una sola cosa por la consonancia o concordia. Y el Sínodo tomó la sustancia no como esencia, para no introducir una división de la esencia, según los arrianos, sino como hipóstasis, para excluir la confusión sabeliana. Y afirmó que son una sola cosa por consonancia, en cuanto que están unidos por el amor, que es el Espíritu Santo.

“Eludía, con el número de los nombres, la verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. La herejía sabeliana afirmó que, bajo estos nombres distintos: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que se encuentran en la Escritura, no subyacía una distinción en la realidad; y que la misma realidad tenía el nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y de esto se seguía que no había verdad en los nombres, ya que ninguna cosa es padre de sí mismo.

Otro apunte: “Cuando confesamos a Dios Padre y predicamos a Cristo como Hijo de Dios..., según la no diferencia de naturaleza y de nombre, no es posible que no sean una sola cosa”. Esta nota está escrita en contra de los sabelianos y arrianos. En efecto, afirma al mismo tiempo que, al dar al Hijo el nombre de Dios igual que al Padre y al no afirmar que son muchos dioses, sino uno solo, es evidente que la esencia del Padre y del Hijo es una sola, y su nombre es uno solo, esto es, se predica en singular, ya que se dice que el uno y el otro es Dios. Pero de esto no se sigue que no haya una persona engendrada, que recibe numéricamente la misma esencia de la persona generante.

“La unidad religiosa”, esto es, la confesión fiel por la que el nombre de Dios en singular se predica comúnmente. “No elimina”, esto es, no quita; “la esencia de la persona engendrada”, esto es, la persona del Hijo engendrado –que es esencia–; “constituida”, esto es, nacida de la esencia del Padre de “naturaleza” indefectible.

Distinción 32

EL AMOR DEL PADRE Y DEL HIJO EN EL ESPÍRITU SANTO

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Declara la profundidad del amor apelando al modo de la sabiduría.*

- Mediante el Espíritu Santo el engendrado es amado por el generante y viceversa, y hay amor y comunión de ambos.
- *Pregunta*: si el Padre es sabio por la sabiduría engendrada o por sí mismo.
- *Se responde*: en Dios se identifican el entender o saber y el ser, y si fuese sabio por la sabiduría engendrada, tendría su ser por la sabiduría engendrada: y así la sabiduría no sería por Él, sino Él por ella.

1ª *Subcuestión*: Si el Hijo mismo es sabio por la sabiduría engendrada, o por la misma sabiduría del Padre, la cual es ingénita.

Respuesta: La sabiduría es la misma en el Padre y en el Hijo, porque es un atributo absoluto; pero en el Padre esa sabiduría no es por otro; en el Hijo es del Padre y de su sabiduría: luego tratándose de la sabiduría absoluta, por la misma sabiduría del Padre es sabio; pero tratándose de la sabiduría nocional –o sea, del Verbo o de la hipóstasis que tiene la sabiduría–, es sabio por la sabiduría engendrada.

2ª *Subcuestión*: Si el Hijo es sabio en sí mismo o por sí mismo.

Respuesta: el Hijo obra por sí mismo, o sea, por su naturaleza, pero no desde sí mismo, sino en cuanto es engendrado por el Padre.

3ª *Subcuestión*: Si el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, entonces la sabiduría por la que el Padre es sabio no es la engendrada; luego no hay una sola sabiduría.

Respuesta: No es válida la consecuencia; pues aunque el Padre no sea sabio por la sabiduría engendrada, y es sabio por la sabiduría ingénita, no se sigue que haya dos sabidurías o esencias; sino que hay dos Personas o relaciones de sabiduría engendrada e ingénita.

2. *Declara el sentido de ese amor.*

- Supone que se da en Dios un amor en sentido absoluto, el cual conviene a toda la Trinidad; y un amor en sentido nocional, el cual es el Espíritu Santo, como se ha dicho de la sabiduría. Y no hay dos amores, sino sólo uno; como tampoco hay dos sabidurías.

Si el Padre y el Hijo aman por el Espíritu Santo, al identificarse, en Dios, el amar y el ser.– Surge aquí una cuestión deducida de lo expuesto. En efecto, antes se ha dicho y se ha mostrado con el testimonio de autoridad de los santos, que el Espíritu Santo es la comunión del Padre y del Hijo, y el amor con el que el Padre y el Hijo se aman mutuamente. Por ello, se trata de averiguar si el Padre o el Hijo aman mediante el Espíritu Santo. Ciertamente, parece que conviene afirmarlo según los testimonios de autoridad expuestos antes, con los que se muestra que "es el Espíritu Santo aquél por el cual el engendrado es amado por el generante y ama a su progenitor" (San Agustín, *De Trin.,* VI, 5, 7). Pero al contrario, si se dice que el Padre o el Hijo aman mediante el Espíritu Santo, parece que existen mediante el Espíritu Santo, ya que en Dios no es una cosa el amar y otra distinta el ser, sino que se identifican; ya que –como dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (5, 8)–: "Parece que todo lo que se dice según la cualidad en aquella su naturaleza simple, ha de entenderse según la esencia", como bueno, grande, inmortal, sabio, amante y semejantes. Y, por ello, si el Padre o el Hijo aman mediante el Espíritu Santo, parece que existen mediante el Espíritu Santo; y no sólo aman por su esencia, sino también por el Don.

Esta cuestión, en la que las autoridades se contradicen, es insoluble, puesto que supera el entendimiento humano.– A esta cuestión, al ser excesivamente elevada y profunda, nos limitamos sólo a responder lo que parece que San Agustín quiere decir, a saber: que el Padre y el Hijo se aman, y que conservan la unidad no sólo mediante su esencia, sino también mediante su propio Don. Y esto quedó expuesto antes (en la distinción 10), pero no está de más repetirlo puesto que así conviene.

Abiertamente dice que el Padre y el Hijo se aman y conservan la paz, tanto por la esencia como por el Don.– Por consiguiente, San Agustín en el libro VI *De Trinitate* (5, 7), se expresa en los siguientes términos: "Pues es manifiesto que ninguno de los dos es la unión que a ambos enlaza, en virtud de la cual el que es engendrado es amado por el que lo engendró y ama a su progenitor, haciendo permanentemente la unidad de espíritu en el vínculo de la paz y no por participación, sino por su propia esencia"; no mediante el don de un ser superior, sino por su propio don. He aquí que dice que conservan la unidad por su esencia y por su propio don. El mismo San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (7, 12) dice: "En la Trinidad, ¿quién se atreverá a decir que el Padre no se ama a sí mismo, ni al Hijo ni al Espíritu Santo, sino mediante el Espíritu Santo?". Aquí claramente muestra que el Padre no sólo ama mediante el Espíritu Santo. Pero no dice absolutamente que el Padre no ama mediante el Espíritu Santo.

Si el Padre es sabio por la sabiduría que engendró, al igual que ama por el amor que procede de Él.– Conviene examinar atentamente si el Padre es sabio por la sabiduría que engendró, la cual es solamente el Hijo. Y parece que esto puede probarse por

analogía. En efecto, si el Padre ama por el amor que de Él procede, ¿por qué no va a conocer o entender también por la sabiduría o la inteligencia que ha generado? Parece que esta cuestión apremia –como dice San Agustín en el libro VII *De Trinitate* (1, 1)–, porque el Apóstol (1 *Cor*., 1, 24) ha escrito que "Cristo es el poder de Dios y la sabiduría". Donde se pregunta "si es Padre de la sabiduría y de su poder, de manera que sea sabio por la sabiduría que engendró y sea potente por el poder que engendró".

Aquí determina diciendo que el Padre no es sabio por la sabiduría que engendró.– "Pero esto está lejos de ser así: porque, si en Dios el ser y el saber son una misma realidad, el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada; de otra manera Él no engendraría la sabiduría, sino que ésta lo engendraría a Él. En efecto, si la sabiduría que engendró es la causa por la que Él sea sabio, será también la causa de su existencia. Lo que es imposible, si no es por generación o creación. Pero nadie, de ningún modo, ha afirmado que la sabiduría sea la causa generadora o creadora del Padre. Pues ¿hay algo más insensato? Luego el Padre es la sabiduría misma por la que es sabio; en cambio el Hijo es la sabiduría del Padre y el poder del Padre, no porque el Padre mediante Él sea sabio y potente, sino porque el Hijo es la sabiduría y la potencia procedente de la sabiduría y del poder del Padre" (*ibid*., I, 2 y III, 4). Por consiguiente, con estas palabras se hace patente que el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, sino por sí mismo, por la sabiduría ingénita.

[San Agustín en el *Liber de 84 Quaestionum* (*De div. quaest. 83*, 23) se expresa así: "Cuando se dice que Dios es sabio, es sabio por una sabiduría sin la cual es sacrílego pensar que Él está, o ha estado alguna vez, o puede estar sin ella. No es sabio por la participación de la sabiduría, como el alma que puede ser o no ser sabia, sino que Él mismo engendró aquella sabiduría por la que es sabio". Observa, lector, que dice que el Padre es sabio por una sabiduría generada; lo que va en contra de otros testimonios. Pero San Agustín corrige esta afirmación en el libro de las *Retractationum* (1, 26), al decir: "He dicho del Padre, en el *Liber de 84 Quaestionum*, que Él engendró aquella sabiduría por la que es sabio; pero he tratado mejor esta cuestión en un libro posterior, en el *De Trinitate*"].

Si el Hijo es sabio por la sabiduría generada o por la no-generada.– Después de esta cuestión, algunos suelen preguntarse si el Hijo es sabio por la sabiduría generada o por la sabiduría no-generada. Pues si no es sabio por la sabiduría generada, no es sabio por sí mismo. A su vez, si es sabio por la sabiduría generada, parece que no es sabio por la sabiduría ingénita; y, por ello, parece que no es sabio por el Padre, puesto que todas las cosas las recibe del Padre.

Respuesta.– A esto replicamos que la sabiduría del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una sola cosa, como una sola es la esencia; ya que la sabiduría, en la simplicidad de aquella naturaleza, es la esencia. Pero, a pesar de todo, el Hijo es solamente sabiduría engendrada, el Padre es sólo sabiduría ingénita; y la sabiduría

generada procede de la ingénita o es por la sabiduría ingénita. Y, al identificarse el ser con el ser sabio, queda que la sabiduría generada sea sabia debido a la sabiduría ingénita. Por consiguiente, el Hijo no se dice sabiduría de Dios, como si Él solo fuera inteligente y fuera sabio tanto para Él como para el Padre como para el Espíritu Santo. Porque, como dice San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (7, 12): "Si sólo el Hijo entiende para sí, para el Padre y para el Espíritu Santo, se vuelve a aquel absurdo por el que el Padre no sería sabio por sí mismo, sino mediante el Hijo; ni la sabiduría engendraría a la sabiduría, pues el Padre sería sabio por la sabiduría que engendró. Pues donde no hay inteligencia, no puede haber sabiduría. Consecuentemente, si el Padre no se conoce a sí mismo, sino que es el Hijo quien conoce al Padre, ciertamente el Hijo hace sabio al Padre. Y si el ser y el ser sabio se identifican en Dios y su esencia es su sabiduría, el Hijo no recibiría su esencia del Padre, como es verdad, sino que sería el Padre quien la recibiría del Hijo: lo que es absurdo y falso".

El Padre es sabio por aquella sabiduría por la que Él mismo es, y a partir de ella el Hijo es engendrado y sabio: aquélla es ingénita, ésta engendrada, pero es una sola sabiduría.– "Luego Dios Padre es sabio con esta sabiduría que es Él mismo, y el Hijo, sabiduría del Padre, procede de la sabiduría que es el Padre, por quien fue engendrado el Hijo. Así también, el Padre es inteligente por su inteligencia que es Él mismo, pues no sería sabio si no fuera inteligente; el Hijo, inteligencia del Padre, es engendrado por la inteligencia del Padre, inteligencia que se identifica con el Padre; y por ella el Hijo es inteligente" (*ibid.*). En conclusión, el Padre es sabiduría y sabiduría es también el Hijo, y ambos son una sola sabiduría. Sin embargo, sólo el Padre es la sabiduría ingénita y sólo el Hijo es sabiduría engendrada. Y a pesar de todo, el Padre no es una sabiduría y el Hijo es otra sabiduría, sino que la sabiduría es una e idéntica. De la misma manera, el Padre es Dios ingénito y el Hijo es Dios engendrado, y Dios generado no es Dios ingénito, sin embargo, no por ello el Padre es un Dios y el Hijo es otro Dios, sino que ambos son un solo Dios, pero no uno [*unus*]. En efecto, uno es el engendrado y otro el ingénito, pero no un Dios distinto; aún más, ambos son una sola cosa [*unum*], o ambos son un solo Dios. Así, la sabiduría generada no es la sabiduría ingénita, sino que una es la sabiduría engendrada y otra la ingénita, sin embargo, no es una sabiduría distinta, sino una e idéntica sabiduría.

Si el Hijo es sabio en sí mismo o por sí mismo.– De lo expuesto, resulta claro que el Hijo no es sabio ni por sí [*a se*], ni desde sí [*de se*], sino por el Padre [*a Patre*] y desde el Padre [*de Patre*]. Pero suele preguntarse si el Hijo es sabio en sí mismo o por sí mismo.

Solución según algunos.– Algunos dicen que el sentido es múltiple, y que por ello habrá que distinguir: así, cuando dicen que el Hijo es sabio en sí mismo o por sí mismo, si se entiende que es sabio por su naturaleza o esencia, el sentido es verdadero; pero si se entiende que es sabio por sí mismo o desde sí mismo, tienes un sentido sujeto a falsedad.

Solución de otros.– Pero otros conceden absolutamente y sin determinación estas locuciones: "el Hijo es sabio por medio de sí mismo [*per se*], pero no es sabio por sí [*a se*] o desde sí [*de se*]"; "el Hijo es Dios por medio de sí [*per se*] y es por medio de sí mismo [*per se*], pero no lo es por sí [*a se*] ni desde sí [*a se*]". Y consolidan estas afirmaciones con las palabras de San Hilario –en el libro IX *De Trinitate* (48)– quien dice que el Hijo obra no por sí [*a se*], sino por medio de sí mismo [*per se*]; así lo dice: "La naturaleza, a la que tú te opones, ¡oh hereje!, tiene esta unidad, de modo que el Hijo obra por medio de sí mismo [*per se*] y no obra por sí [*a se*], y así no obra por sí [*a se*] para obrar por medio de sí [*per se*]. Comprende que el Hijo obra y el Padre obra por medio de Él. No obra por sí [*a se*] cuando se muestra que el Padre permanece en Él, obra por medio de sí [*per se*] cuando, de acuerdo con el nacimiento del Hijo, Él ha realizado las cosas que han sido de su agrado. Sería débil, al no obrar por sí mismo [*a se*], si Él no obrara por Dios; pero no estaría en la unidad de la naturaleza, si las cosas que hace y en las que se complace, no las realizara por medio de sí mismo [*per se*]". Por consiguiente, estos autores afirman que, de la misma manera que el Hijo obra por medio de sí mismo [*per se*], pero no por sí [*a se*], así también el mismo Hijo debe decirse sabio por medio de sí mismo [*per se*], pero no por sí [*a se*]. Así también debe decirse que es Dios por medio de sí mismo [*per se*] –como dicen–, pero no que es Dios por sí [*a se*] o desde sí [*de se*].

Si la sabiduría del Padre es una sola.– Después de esto, algunos suelen preguntarse si la sabiduría del Padre es solamente una sola.

De qué modo algunos intentan probar que la sabiduría del Padre no es una sola.– Los que dicen que no es una sola, se esfuerzan en probarlo de este modo: el Hijo –dicen– es la sabiduría del Padre, engendrada, por la que el Padre no es sabio. Así pues, hay una sabiduría del Padre por la cual no es sabio. Ahora bien, está la sabiduría ingénita del Padre, y, por ella, el Padre es sabio. Luego hay una cierta sabiduría del Padre por la que es sabio, y esa sabiduría no es aquella sabiduría del Padre por la que el Padre no es sabio. En consecuencia, no es solamente una la sabiduría del Padre. Así mismo, la sabiduría ingénita es sabiduría del Padre y la sabiduría generada es sabiduría del Padre. Ahora bien, la sabiduría ingénita no es la sabiduría generada. Así pues, no es una solamente la sabiduría del Padre.

Estos argumentos y otros semejantes son indignos de respuesta.– Rechazamos estos argumentos y otros semejantes, como sofísticos y evidentes para todos los peritos en teología, y los consideramos indignos de respuesta. Añadimos esto, sin embargo: que la sabiduría del Padre es solamente una, pero no se dice de un solo modo. En efecto, la sabiduría del Padre es aquélla que Él ha engendrado, y es sabiduría del Padre aquélla por la que Él es sabio. Luego es diverso el carácter de la expresión: pues la primera se dice del Padre porque la engendró y la segunda se dice del Padre porque, por ella, conoce. Sin embargo, la sabiduría del Padre es una, porque la sabiduría engendrada es la misma sabiduría que aquélla por la que es sabio: ya se entienda por esta sabiduría por la que es

sabio, la persona del Padre; ya se entienda la esencia del Padre; porque la persona del Padre que se entiende cuando se dice la sabiduría ingénita, y la persona del Hijo, que se significa cuando se dice sabiduría engendrada, son una e idéntica sabiduría que es entendida como la esencia divina común a las tres personas.

Al igual que en la Trinidad hay un amor que es la Trinidad, y no obstante el Espíritu Santo es amor, que no es la Trinidad; y no por esto hay dos amores; así también sucede en la sabiduría.– De la misma manera que en la Trinidad hay un amor, que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que son la misma esencia de la deidad; y aunque el Espíritu Santo es un amor que no es el Padre ni el Hijo, y no por ello hay dos amores en la Trinidad –ya que el amor que es propiamente el Espíritu Santo, es el amor que es la Trinidad, pero no es la misma Trinidad, como el Espíritu Santo es la esencia que es la Trinidad, pero él no es la Trinidad–; así también, en la Trinidad está la sabiduría que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que es la esencia divina; y sin embargo, el Hijo es la sabiduría que no es el Padre ni el Espíritu Santo. Y no por ello hay dos sabidurías allí: ya que la sabiduría que es propiamente el Hijo, es la sabiduría que es la Trinidad; sin embargo, la misma sabiduría no es la Trinidad: como el Hijo es la esencia que es la Trinidad, pero Él no es la Trinidad.

Por la misma razón por la que el Padre no es sabio por la sabiduría que ha engendrado, parece que debe decirse que el Padre y el Hijo no aman con aquel amor que procede de ambos.– Además, hay que observar atentamente que por la misma razón por la que el Padre no se dice sabio por esta sabiduría que engendró, parece que debería decirse que el Padre no ama al Hijo o el Hijo al Padre con el amor que procede de ambos, a saber, el amor que propiamente es el Espíritu Santo. En efecto, de la misma manera que en Dios se identifican el saber y el ser, así también se identifican el amar y el ser. Por esto, del mismo modo que se niega que el Padre sea sabio por la sabiduría que ha engendrado, ya que, si fuera sabio por ella, se entendería no que ella procede de Él, sino que Él procedería de ella; así parece que no debe concederse que el Padre o el Hijo amen con el amor que sólo es el Espíritu Santo: porque, si el Padre o el Hijo aman con este amor, parece que el Espíritu Santo no procede del Padre y del Hijo, sino que el Padre y el Hijo proceden del Espíritu Santo, ya que en ellos se identifican el amar y el ser.

San Agustín en el libro VII De Trinitate.– Pero antes (en la distinción 10) se ha dicho –y además ha sido ratificado con el testimonio de autoridad de San Agustín (*De Trin.*, VI, 5, 7)– que en la Trinidad “hay tres: uno el que ama a aquél que es originado por él, otro que ama a éste de quien es originado y, tercero, el amor mismo”; y “no es uno de los dos por el que el engendrado es amado por el progenitor y ama a su progenitor”. Y con estas palabras se significa claramente que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre, también aman por aquél amor que no es uno de ellos, sino que es solamente el Espíritu Santo. Por consiguiente, al identificarse en ellos el amar y el ser, ¿cómo se dice que el Padre o el Hijo no existen por este amor con el que uno ama al otro?, cuando se niega que el Padre es sabio por la sabiduría que ha engendrado, para que no se entienda que existe por ella.

También esta cuestión es inexplicable y supera la debilidad humana.– Confieso que

me es difícil dar solución a esta cuestión, sobre todo porque de las cosas expuestas nacen problemas que parece que poseen razones semejantes; y la debilidad de mi inteligencia, al considerarlas, se inquieta, deseando más transcribir las palabras de los santos que presentar mis ideas.

San Hilario en el libro I De Trinitate.– San Hilario, en el libro I *De Trinitate* (18) dice: "El mejor lector es el que examina el sentido de las palabras en las mismas palabras y no lo es el que impone el significado; el que tiene la costumbre de contar y no de añadir; el que no intenta que parezca contenido en lo dicho lo que presumía que había de entenderse antes de la lectura. Por consiguiente, cuando el discurso es sobre las cosas divinas, concedamos a Dios el conocimiento de sí mismo y seamos siervos con piadosa veneración de sus palabras". Por consiguiente, que el lector piadoso indague las razones de las sentencias, a ver si, por casualidad, puede encontrar alguna causa de las palabras, y, conocida tal causa, pueda explicar un poco la cuestión presentada.

Dice, no obstante, alguna cosa.– Por mi parte, yo, sin dar solución al problema, pero excluyendo el error, declaro que no se ha dicho "que el Padre ama al Hijo o el Hijo al Padre con este amor que procede de ambos, el cual amor no es uno de ellos, sino que es sólo el Espíritu Santo", hasta tal punto que con ese amor el Padre o el Hijo existan. Sino así: que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre, de modo que también el Padre y el Hijo aman con aquel amor por el que ellos mismos son; y no que el Padre por medio de sí mismo [*per se*] no ame al Hijo, sino sólo por aquél. San Agustín (*De Trin.,* VI, 5, 7) dijo: "Quién se atrevería a pensar o afirmar estas cosas en la Trinidad?". Sin embargo, dejo a la diligencia de los lectores un juicio y una solución más satisfactorias de esta cuestión; pues no soy capaz de hacer esto.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber examinado los propios y los apropiados de las personas, aquí examina de qué modo se relacionan las personas divinas recíprocamente según los propios y los apropiados. Divide esta cuestión en tres partes: en la primera muestra cómo se relacionan según lo propio y lo apropiado con el Espíritu Santo; en la segunda, cómo se relacionan, según lo propio y apropiado del Hijo, en el texto: "Conviene examinar atentamente si el Padre es sabio por la sabiduría que engendró"; en la tercera parte examina cómo se relacionan según ambas cosas simultáneamente, a saber, examina lo uno en comparación con lo otro, en el texto que comienza: "Además, hay que observar atentamente". Sobre la primera parte hace dos cosas: primero, plantea la cuestión; segundo, la determina, donde dice: "A esta cuestión… nos limitamos sólo a responder".

"Conviene examinar atentamente". Aquí examina cómo se relacionan según lo apropiado del Hijo, que es la sabiduría. Esta cuestión se divide en dos partes: en la primera, presenta la cuestión y determina la verdad. En la segunda, excluye una duda, ocasionada por la determinación, en el pasaje que empieza: "Después de esta cuestión, algunos suelen preguntarse si el Hijo es sabio por la sabiduría generada o por la sabiduría no-generada". Subdivide la primera en dos partes: en la primera pregunta si el Padre es sabio por la sabiduría ingénita o por la engendrada, y la determina; en la segunda, trata de averiguar si el Hijo es sabio por la sabiduría engendrada o por la ingénita, y la determina: primero, mostrando que no es sabio por la sabiduría engendrada, sino por la ingénita; segundo, mostrando que es sabio mediante la sabiduría engendrada. Y así queda aclarada la respuesta a la cuestión a través de una distinción: porque el ablativo "sapientia" [sabiduría], puede construirse según la relación de principio eficiente; y, entonces, el sentido es éste: que es sabio por la sabiduría engendrada, y esto es falso. O puede construirse según la relación de causa formal; y, entonces, el sentido es éste: que es sabio mediante la sabiduría engendrada formalmente: y esto es verdad; y esto debe decir: "De lo expuesto, resulta claro que el Hijo no es sabio ni por sí [*a se*], ni desde sí [*de se*]".

"Después de esto, algunos suelen preguntarse si la sabiduría del Padre es solamente una sola". Aquí excluye la duda, surgida por las cosas previamente expuestas. En torno a esta cuestión hace tres cosas: primero, plantea la duda; segundo, pone la determinación, donde dice: "Rechazamos estos argumentos y otros semejantes, como sofísticos"; tercero, la manifiesta con una analogía, donde dice: "De la misma manera que en la Trinidad hay un amor, que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo… y aunque el Espíritu Santo es un amor que no es el Padre ni el Hijo…; así también, en la Trinidad está la sabiduría que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo… y sin embargo, el Hijo es la sabiduría que no es el Padre ni el Espíritu Santo".

"Además, hay que observar atentamente". Aquí examina el uno en relación con el otro; primero, plantea la cuestión; segundo, añade la dificultad de la cuestión, dejándola

sin resolver, en el pasaje que comienza: "Confieso que me es difícil dar solución a esta cuestión".

Cuestión 1

Se plantean dos cuestiones: Primera, lo que pertenece al Espíritu Santo. Segunda, lo que pertenece al Hijo.

En la primera cuestión se plantean tres puntos: 1. Si el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo. 2. Si el Padre se ama por el Espíritu Santo. 3. Si el Padre y el Hijo nos aman por el Espíritu Santo.

Artículo 1: Si el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo
(I q39 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el Padre no ama al Hijo por el Espíritu Santo. En efecto, de la misma manera que en Dios se identifican el ser y el saber, así también se identifican en Dios el ser y el amar. Es así que no se dice que Dios Padre existe de algún modo por el Espíritu Santo. Luego parece que tampoco ama por el Espíritu Santo.

2. Cuando se dice: "El Padre ama al Hijo *por* el Espíritu Santo", conviene que el ablativo latino [*Spiritu Sancto*] sea constituido según la relación de causa, sea como causa eficiente, sea como causa formal. Es así que toda construcción semejante puede ser resuelta y expuesta mediante una preposición que designa la relación de causa. Luego parece que el Padre ama al Hijo o por el Espíritu Santo o mediante el Espíritu Santo. Parece que estas dos proposiciones son falsas; ya que el Espíritu Santo no tiene ninguna relación de principio respecto al Padre, tal y como señala la preposición. Luego parece que también esta otra es falsa: "El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo".

3. Este verbo "ama" [*diligit*] significa: o acto esencial o nocional. Si significa esencial, al ser idéntico el juicio de todas las cosas esenciales, podría ponerse en su lugar otro acto esencial, de modo que se diga que el Padre vive o entiende o quiere por el Espíritu Santo; lo cual es falso. Por otra parte, si se dice acto nocional, no expresa una noción distinta de la noción de común espiración. Luego, en su lugar, podría haberse puesto, el verbo "espira", de modo que se dijese: el Padre espira al Espíritu Santo por el Espíritu Santo; lo que es falso. Luego también la primera proposición es falsa, de todos los modos.

4. Todo amor por el que algunos se aman es vínculo o nexo que los une. Ahora bien, el Espíritu Santo no puede unir al Padre y al Hijo, ya que todo lo que une influye algo sobre las cosas unidas como lo que hace la unión. Luego parece que el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo.

EN CONTRA, de la misma manera que un hombre ama a otro con el amor que procede de él, así también el Espíritu Santo, como amor, procede del Padre y del Hijo. Luego también el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo que es amor que procede del mismo; este argumento es de Hugo de San Víctor (*De Trin.*, VII, 23; y en la *Ep. Bern.*).

Además, con todo amor perfecto se ama algo. Por consiguiente, si el Espíritu Santo es amor perfecto –y esto evidentemente es verdad–, parece que, por Él, alguien ama y alguien es amado. Es así que no puede tratarse de nadie más que del Padre y del Hijo. Luego el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Respecto a este tema, hay muchas opiniones. En efecto, algunos dicen que todas las

locuciones de este género son falsas, corregidas por San Agustín a propósito de locuciones similares, cuando se retractó de lo que antes había dicho: que el Padre era sabio por la sabiduría engendrada por Él, como queda claro en una nota puesta en el texto. Pero estas afirmaciones no parecen apropiadas, dado que San Agustín indicó expresamente todas las cosas de las que quiso retractarse; por otro lado, él no se retractó de las palabras de otros, sino solamente de las suyas. Por lo tanto, cuando él y todos los demás autores utilizan semejantes locuciones, parece presuntuoso negarlas.

Por eso, otros autores afirman que esas palabras son verdaderas, pero impropias, y han de exponerse así: “El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo”, esto es, con un amor esencial que se apropia al Espíritu Santo. Pero esto tampoco parece conveniente, porque, así, también el Padre se diría sabio por el Hijo, esto es, por la sabiduría esencial, que se apropia al Hijo; y se diría que es bueno por el Espíritu Santo, por el mismo motivo.

Por eso, otros han afirmado que dicha locución es verdadera y propia; y la opinión de estos es múltiple. En efecto, algunos dicen que el aquel ablativo latino [*Spiritu Sancto*] ha de resolverse con una preposición, de modo que el sentido sea éste: “El Padre ama al Hijo *Spiritu Sancto*, o sea, *per Spiritum Sanctum*”; entonces la preposición “*per*” denota la subautoridad en el Espíritu Santo, y la autoridad en el Padre y en el Hijo, como cuando se dice que el Padre opera *per Filium* [por el Hijo]. Una vez más, esto no parece conveniente, ya que con la preposición “*per*” se designa la relación de causa en la expresión causal a la que se añade, bien es verdad que no respecto al operante, sino respecto al operado. En efecto, el Hijo tiene causalidad en la criatura, aunque no sea principio de operación en el Padre. Pero cuando en latín se dice: “El Padre ama al Hijo *per Spiritum Sanctum*”, no se denota un efecto en la criatura, ni algo cuyo principio sea el Espíritu Santo; y por eso, la forma de expresión no es semejante en los dos casos.

Otros dicen que el ablativo latino es construido según la relación de signo, y como si fuera un efecto; porque, de la misma manera que la generación en cierto modo se termina en el Hijo, así la espiración que se designa en la dilección o amor, se termina en el Espíritu Santo. Por lo tanto, exponen así la locución en ablativo latino: “El Padre y el Hijo se aman *Spiritu Sancto*”, esto es, el Espíritu Santo es el signo de que el Padre y el Hijo se aman. Una vez más esto no parece conveniente, porque también el amor creado es signo de la dilección o amor con el que el Padre y el Hijo se aman. De este modo se podría decir –siguiendo el mismo camino–, que el Padre y el Hijo se aman por el amor creado; cosa que es falsa. Además, el Espíritu Santo es el amor del Padre y con el amor se ama cualquier cosa formalmente: por lo que el Padre ama por el Espíritu Santo, incluso hablando formalmente.

Otros dijeron que aquel ablativo latino es construido según la relación de forma: ya que el Padre y el Hijo aman formalmente con el amor que es el Espíritu Santo. Pero esto no parece suficiente en su totalidad, ya que la forma no denomina alguna cosa a no ser

que inhiera en ella; y así, dado que el Espíritu Santo no se relaciona con el Padre como inherente, sino como subsistente por sí mismo, no puede considerarse que sea como una forma que emite el acto de amor. Además, la forma tiene razón de principio respecto a aquello de lo que es forma –sea la forma que sea–, o bien en cuanto al ser sustancial, o bien en cuanto al ser accidental y la operación consecuente; y así, el Espíritu Santo sería principio de algo en el Padre; lo que es falso.

Por esto, otros dijeron –de los que parece que el autor es Hugo de San Víctor, citado antes–, que el ablativo latino es construido según la relación de un efecto de tipo formal, de modo que se llame efecto de modo amplio a todo lo que procede de un principio, ya que en Dios no hay, propiamente, eficiente y efecto; y dijeron que se llama formal, en cuanto que tiene el acto de la forma en la denominación. Entonces, el sentido es éste: el amor procede del Padre y del Hijo, ese amor que es el Espíritu Santo, mediante el que se aman. Por lo tanto, esta opinión resume simultáneamente las dos últimas citadas; consecuentemente contiene de modo más perfecto la verdad y parece que con ella hay que estar de acuerdo.

Ahora bien, para la explicación de esta última opinión hay que saber que, según la diversa naturaleza del género, el modo de la *denominación* es diverso. En efecto, algunos géneros, según su razón propia, significan a modo de lo que está inherente, como la cantidad, la cualidad y otros semejantes; y en estos géneros solamente se produce denominación mediante una forma inherente que es principio según un cierto ser, bien sea sustancial, bien sea accidental. Sin embargo, otros géneros significan según su razón propia, como un ente que es por otro [*ab alio*] –y no como inherente–, como aparece sobre todo en la acción. En efecto, la acción, en cuanto que es acción, es significada como por un agente; y el que esté en un agente le acaece en cuanto que es accidente. Por lo tanto, en el género de la acción, es denominado el accidente por aquello que le sigue y no por lo que es su principio; mas el agente es denominado por la acción, pero la acción no es principio del agente, sino al contrario. Y si por un imposible se estableciera que había una acción que no fuera accidente, no sería inherente, y, sin embargo, denominaría al agente, y entonces el agente sería denominado por lo que procede de él y no está en él como inherente. Pero, dado que el principio de cualquier acción es una forma inherente, por ello, algo puede decirse agente de dos modos: o por la misma acción que denomina al agente y que no es su principio; o por la forma que es principio de la acción en el agente, y en cierto sentido, principio del agente: como decimos que el fuego se mueve hacia arriba con movimiento propio y por la ligereza.

Visto todo esto, se hace fácilmente patente de qué modo hay que conceder lo que se ha dicho y qué es lo que ha inducido a la duda. En efecto, en Dios el amor puede decirse: o esencialmente –en cuanto que sólo implica la procesión según la razón–; o nocionalmente –en cuanto que implica la procesión real del amor desde el amante–. De ambos modos, el amor puede ser de dos maneras, a saber: como cualidad, en cuanto que el amor significa un hábito del amante en el amante mismo; o como operación, en cuanto

que el amor significa un acto o pasión del amante en el amante mismo. Así pues, si el amor se toma esencialmente, cuando se dice que el Padre ama al Hijo, se dirá que ama denominativamente con el amor que es un acto esencial y que ama como por el principio de ese acto, por la caridad misma que es la sustancia divina. En cambio, si se toma nocionalmente, entonces, si el amor significa la forma que es el principio de ese acto, se dirá que el Padre ama al Hijo por la propiedad misma que es principio de la procesión del Espíritu Santo, como la paternidad es principio de la generación del Hijo. En cambio, si el amor indica la misma acción procedente, entonces, se dice que el Padre ama al Hijo por el amor que es el Espíritu Santo, o lo ama por el Espíritu Santo; aunque esto no contendría la verdad tan expresamente. De modo semejante sucede en los otros nombres personales que significan la persona a modo de operación, como "verbo"; y por eso se dice que el Padre habla por su Verbo.

RESPUESTAS

1. El amar, tomado esencialmente, se identifica de todos los modos con el ser, tanto en cuanto a la realidad, como en cuanto al modo de significar que es el significar de modo absoluto en Dios. Por lo tanto, tomando de este modo el amar, de ninguna manera el Padre ama por el Espíritu Santo. Pero el amar, tomado nocionalmente, no se identifica en el Padre con el ser, según el modo de significar; ya que el amor se dice de modo relativo y el ser de modo absoluto. Y por ello, no se sigue que exista por el Espíritu Santo, aunque ame por el Espíritu Santo: como el Padre es Padre por la paternidad y, sin embargo, no existe por la paternidad. Ahora bien, en Dios el saber solamente se dice de modo esencial; y por eso no es posible decir, de ningún modo, que el Padre es sabio por la sabiduría engendrada.

2. El amor personal –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, no se relaciona con el Padre amante, como principio de amor, sino, más bien, como acto denominante; y por ello, la proposición no está constituida según la relación de un principio, ni según la relación de la forma, en cuanto que la forma es principio, sino sólo en cuanto que la forma denomina; como cuando se dice: éste es agente por la acción. Y, por eso, porque las proposiciones llevan consigo expresamente la relación de causa, la expresión latina con preposición de acusativo: "El Padre ama al Hijo *per Spiritum Sanctum*", no es tan propia como esta otra en ablativo: "El Padre ama *Spiritu Sancto*". Aunque también podría concederse, en cuanto que es principio de denominación, pero no lo es de modo absoluto. En cambio, esta otra expresión latina en ablativo con preposición: "El Padre ama *a Spiritu Sancto*", no es posible concederla de ningún modo: porque indica principio a modo de principio eficiente.

3. No indica un acto esencial, sino nocional. Hay que tener presente, sin embargo, que en el acto nocional, que es el amar, se entienden dos cosas: el acto mismo y la salida [*exitus*] del acto por el agente. El acto en sí es la persona del Espíritu Santo; pero la emanación del acto desde el agente es propiamente noción, o acto nocional, que es la procesión. Por eso también la persona del Espíritu Santo no se significa mediante un acto

designado por el verbo, porque el verbo significa un acto en cuanto que sale del agente; sino que se significa mediante el acto indicado con el nombre que significa el acto de modo absoluto, como amor o dilección. En cambio, amar propiamente indica noción, ya que el amar se identifica con emitir amor. Por lo tanto, en el verbo amar está implicado tanto el mismo acto, que es la persona –por cuya razón, según el acto se denomina al Padre, que ama por el amor, que es la persona del Espíritu Santo–, como también el verbo amar implica la emisión del acto, por cuya razón es nocional. Ahora bien, el verbo "espirar" significa la misma emisión del acto, y no el acto emitido; por lo que no se dice que el Padre espira por el Espíritu Santo, sino que espira por el acto o por la propiedad de la espiración.

De modo semejante sucede con la generación, ya que la generación indica la emisión del engendrado; de ahí que no se diga que el Padre genera por el verbo. Pero "decir" expresa la emisión del verbo y el verbo emitido, y por eso se dice que el Padre "dice" por el verbo. Ahora bien, el verbo denomina lo que es emitido y no la emisión; y, por esto, el verbo es personal, como lo es el amor, y el amor es nocional, como lo es el decir.

4. Esta proposición "El Padre y el Hijo están unidos por el Espíritu Santo", es verdadera, en cuanto que el Espíritu Santo es la misma unión –como se ha dicho en la distinción 10, cuestión 1, artículo 4–, como es también el amor por el que formalmente están unidos. Y están unidos por aquello que procede de ellos, como algunos están unidos en acto. Y, sin embargo, no debe concederse de modo absoluto esta proposición: el Espíritu une al Padre y al Hijo, porque "unir" tiene el significado de lo que une eficientemente –cosa que no conviene al Espíritu Santo–. Sin embargo, es posible conceder aquella proposición, si se entiende que une formalmente, como se dice que la blancura vuelve a las cosas blancas.

Artículo 2: Si el Padre se ama por el Espíritu Santo

OBJECIONES

1. Parece que el Padre no se ama a sí mismo por el Espíritu Santo. En efecto, o el amor conlleva acto esencial, o nocional. Si implica acto esencial, es común a toda la Trinidad y significa la esencia divina. Luego no se ama esencialmente por el Espíritu Santo. Pero si significa acto nocional, está en contra de ello que ningún acto nocional se refleja sobre éste del cual procede: pues el Padre no se genera a sí mismo. Así pues, si el amor es acto nocional, parece que esta proposición es falsa: "El Padre se ama por el Espíritu Santo".

2. La procesión del Espíritu Santo, según el orden de la naturaleza, presupone la generación del Hijo, ya que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Es así que todo lo que conviene al Padre, según él mismo, puede también convenirle sin entender la generación del Hijo. Luego, cuando se diga del Padre que se ama respecto a sí mismo, parece que no se ama por el Espíritu Santo, ya que, así, se entendería que el Espíritu Santo procede del Padre a modo de amor, aunque no existiese el Hijo.

3. El amor gratuito siempre tiende a otro –como dice San Gregorio (*Hom. Ev.,* 18): que la caridad no se puede tener a menos que haya dos personas–. Es así que la caridad creada es una reproducción ejemplarizada de la caridad increada, que es el Espíritu Santo. Luego parece que ese amor por el que el Padre se ama a sí mismo, no es el amor personal, que es el Espíritu Santo.

4. Sea el que sea el amor con el que el Padre se ama, se ama el Hijo y se ama el Espíritu Santo. Así pues, si el Padre se ama por el Espíritu Santo, luego también el Espíritu Santo se amará por el Espíritu Santo. Es así que todo amor procede del amante. Luego el Espíritu Santo procede de sí mismo, lo que es inadmisible. Luego tampoco el Padre se ama por el Espíritu Santo.

EN CONTRA, el Padre se ama a sí mismo y al Hijo con el mismo amor. Es así que ama al Hijo por el Espíritu Santo. Luego también se ama a sí mismo por el Espíritu Santo.

Además, de la misma manera que el amor es propio del Espíritu Santo, así también el verbo es propio del Hijo. Es así que –según San Anselmo (*Monol.*, 32 y 33)–, el Padre se dice a sí mismo por el verbo, que es el Hijo. Luego también se ama con el amor procedente del mismo, que es el Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Cuando se dice "El Padre se ama por el Espíritu Santo", puede entenderse del amor esencial o del amor nocional. Si se trata del amor esencial, entonces ni al Hijo ni a sí mismo se ama por el Espíritu Santo; sino que ama con caridad esencial y operación esencial. Pero si se entiende del amor nocional, entonces, de la misma manera que ama

al Hijo por el Espíritu Santo, así también se ama a sí mismo por el Espíritu Santo: porque el amor, tomado nocionalmente, sólo indica el ser principio de amor personal, que es el Espíritu Santo, ya que el amor que es significado a modo de operación, denomina al Padre por el que es, de manera que se diga que el Padre ama por el Espíritu Santo, y al estar en el Padre toda razón de amor que está en el Hijo, y viceversa, por ninguna de las dos partes puede impedirse que el Padre se ame a sí mismo por el Espíritu Santo; a saber, ni por parte del que espira el amor, ni por parte del amado: ya que el Padre mismo, por una parte, es principio suficiente del Espíritu Santo, y, por otra parte, es razón suficiente de amabilidad en Él mismo y también en el Espíritu Santo. Por lo tanto, como el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo, también así se ama a sí mismo y al Espíritu Santo por el Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. Se entiende del acto nocional. Pero hay que saber que el implicar todo acto nocional el carácter de principio en cuanto al origen de la persona divina, esto sucede de dos modos: pues unas veces se designa el carácter de principio respecto a aquello en lo que termina el acto nocional, como cuando se dice: el Padre engendra al Hijo; pues el engendrar lleva consigo una relación de principio, la cual está en el generante respecto al generado: y, en estos casos, no puede haber reciprocidad, de modo que se pueda decir que el Padre se genera, ya que ninguna persona es principio de sí misma. En cambio, otras veces la relación de principio no está implicada respecto a aquello sobre lo que el acto recae, como cuando se dice: el Padre da la esencia al Hijo. En efecto, no se significa que el Padre es principio de lo que ha sido dado: la esencia, sino que es principio de aquél a quien se da; y sucede de modo semejante con el verbo "amar" [*diligere*], que implica relación de principio, no del amante al amado, sino del amante al amor, amor que está implicado en el verbo "ama"; y, por eso, en tales casos, puede haber reciprocidad. Y esto sucede con el verbo "amar", que no solamente lleva consigo la emisión del amor, sino también el mismo amor emitido. Pero si se toma por separado lo que sólo pertenece al origen, entonces no habría conversión; en efecto, no es posible decir que el Padre se espira a sí mismo.

2. Si la generación del Hijo no existiera, el Padre no se amaría por el Espíritu Santo, ya que no sería Padre, al constituirse la persona del Padre por la paternidad. Pero si, por un imposible, se diera que la persona del Padre permaneciera, Él podría por sí mismo espirar el amor personal. Y, sin embargo, el Hijo no está excluido de esto, ya que toda perfección del Padre es también perfección del Hijo, en la que, según la relación de origen, no son opuestas.

3. El amor gratuito no es simplemente un amor transitivo que tiende a otro, sino que se refleja también sobre el mismo amante. En efecto, no sólo el prójimo debe ser amado por caridad, sino también el hombre debe amarse a sí mismo, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, por caridad; y, así también, el Padre ama por el Espíritu Santo.

4. Cuando se dice que el Espíritu Santo se ama por el Espíritu Santo, si esta proposición se entiende del amor esencial, entonces es expresamente verdadera, porque, como Dios es por sí mismo, así también es esencialmente amante por sí mismo. En cambio, si se entiende del amor nocional, entonces, en el verbo "amar" está implicado un doble acto: el acto del amor, que significa la persona del Espíritu Santo, y la emisión del amor. Por lo tanto, "amar", tomado nocionalmente, es solamente espirar amor. En efecto, con "espirar" se significa la misma emisión del amor; pero con "amor", se significa la persona del Espíritu Santo, como si se dijera engendrar al Hijo. Por lo tanto, como al Hijo no le conviene engendrar, tampoco al Espíritu Santo le conviene espirar amor. Y, con esto, no se deja imperfección alguna en el Espíritu Santo o en el Hijo –como ha quedado claro en lo expuesto en la distinción 7–. Por esto, conforme a este sentido, no se concede que el Espíritu Santo ame nocionalmente. Ahora bien, si del concepto del verbo "amar" se separase el acto de origen por el que se convierte en nocional, y sólo permaneciese lo que es personal, a saber, el amor, entonces, convendría al Espíritu Santo, ya que él procede como operación subsistente. De ahí que la propia operación sea el operante; y, según esto, el Espíritu Santo, también por sí mismo, se amaría a sí o al Padre; y entonces "amar" no llevaría consigo una emisión real proveniente del Espíritu Santo, sino sólo una emisión meramente conceptual, luego, desde este punto de vista, no implicaría algo nocional, sino que solamente implicaría la persona significada de otro modo.

Por eso, este verbo "amar" puede tomarse de tres maneras. O en cuanto que indica sólo la esencia, y entonces indica una salida que, desde la esencia divina ocurre, según la razón de la operación esencial, que es la misma esencia; y así, el Padre no ama por el Espíritu Santo y de modo semejante, tampoco el Hijo y el Espíritu Santo. O, en cuanto que indica sólo la persona del Espíritu Santo, y, así, no indica salida, a no ser según la razón; por lo tanto, según esto, el amor le conviene sólo al Espíritu Santo. Pero este sentido es inusual. O indica salida real; y, por tanto, implica simultáneamente la noción activa y la persona del Espíritu Santo; entonces sólo compete al Padre y al Hijo.

Artículo 3: Si el Padre y el Hijo nos aman por el Espíritu Santo

OBJECIONES

1. Parece que el Padre y el Hijo no nos aman por el Espíritu Santo. En efecto, toda expresión de Dios, que connota efecto en la criatura, es esencial. Ahora bien, cuando se dice que Dios ama a la criatura, en el amor está connotado el efecto que al amar confiere en la criatura. Luego es preciso que se tome esencialmente. Pero se ha dicho en el artículo precedente que el Padre y el Hijo de ningún modo aman por el Espíritu Santo, si el amor se toma de modo esencial, ya que el Espíritu Santo no tiene ningún carácter de principio respecto a algo esencial, ni a modo de denominante ni de algún otro modo. Luego parece que el Padre y el Hijo no nos aman por el Espíritu Santo.

2. Cuando se dice: el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo –como se ha dicho antes–, según la opinión de Hugo de San Víctor, el ablativo latino [*Spiritu Sancto*] está construido con relación a un efecto de tipo formal. Es así que, de la comparación por la que Dios se relaciona con la criatura, de ningún modo se encuentra el Espíritu Santo como efecto, más bien se relaciona con aquello que se realiza en la criatura. Luego parece que no puede salvarse la misma razón de verdad.

3. Como el amor se encuentra respecto al Espíritu Santo, así también se encuentra la generación respecto al Hijo. Es así que el Padre no nos genera por el Hijo; más bien se dice que nos regenera por el Espíritu Santo. Luego parece que tampoco nos ama por el Espíritu Santo.

EN CONTRA está lo que se dice en *Juan,* 17, 22: “Que sean una sola cosa” en nosotros, “como también nosotros somos uno”. En efecto, en ese texto no habla sólo de la unidad esencial, ya que de ese modo nosotros no estamos unidos a Dios, sino de la unidad de la concordia, o del amor, que es el Espíritu Santo. Luego parece que, como el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, así también a nosotros.

Además, como el verbo es propio del Hijo, así también el amor es propio del Espíritu Santo. Es así que el Padre, con su verbo, “dice” a cada una de las criaturas; de ahí que San Agustín (*De Gen. ad litt.*, I, 2) diga: “Dijo, y fueron hechas, esto es, engendró el verbo en cuyo poder estaba el que fueran hechas”. Luego ama a la criatura con su amor, que es el Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

El Padre y el Hijo nos aman por el Espíritu Santo –como se ha dicho expresamente antes, en la distinción 10–. Sin embargo, para comprender esto, conviene saber que la procesión de las personas divinas es un cierto origen de la procesión de las criaturas; puesto que todo lo que es primero en algún género, es causa de aquellas cosas que son después. Pero la eficiencia de las criaturas es atribuida a la esencia común. Por lo tanto, hay que afirmar que, cuando se dice “el Padre y el Hijo nos aman por el Espíritu Santo”, puede tomarse el verbo “amar” esencial y nocionalmente; la locución es verdadera en

ambos casos. En efecto, si se toma esencialmente, entonces, en la palabra "amor", se designará la eficiencia de toda la Trinidad y en el ablativo latino [*Spiritu Sancto*] que designa la persona del Espíritu Santo, se señalará la razón de la eficiencia, no por parte del eficiente, sino por parte de los efectos, cuya razón y origen es la procesión del Espíritu Santo, como también es el verbo; aunque, propiamente, el verbo sea la razón de las criaturas en cuanto que salen de Dios a modo de entendimiento. Por lo que se dice que el Padre dice todas las cosas por el verbo y por su arte. Pero el Espíritu Santo es la razón de ellas en cuanto que salen de Dios mediante la libertad de su voluntad. Y por esto se dice, propiamente, que ama a la criatura por el Espíritu Santo, y no por el verbo.

Por otra parte, si se toma nocionalmente, entonces, la locución también es verdadera, pero la razón de su verdad es distinta: porque la palabra "amor" no implicará, según la intención principal, la relación de eficiencia respecto a la criatura; sino que, principalmente, denotará la razón de esta eficiencia por parte de los efectos, y consecuentemente dará a entender la relación de eficiencia –como se ha dicho antes en la distinción 30, cuestión 1, artículo 3–, y entonces el sentido será éste: el Padre ama a la criatura por el Espíritu Santo, esto es, espira el amor personal, que es la razón de toda entrega libre y gratuita, hecha por Dios a la criatura.

RESPUESTAS

1. Puede tomarse de ambos modos –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–. En efecto, si se toma esencialmente, no se sigue inconveniente alguno, ya que el Espíritu Santo no designará el principio de los amantes, sino el de los amados. Por lo tanto, entonces, será designada la relación del ablativo sustantivamente, en el mismo ablativo latino [*Spiritu Sancto*], como dice el Prepositino. En cambio, si se toma nocionalmente, el nominativo latino del enunciado [*Pater et Filius*] podrá connotar el efecto en la criatura a modo de relación al término –como se ha dicho antes, en la distinción 30, artículo 2–.

2. Igual que en la producción de los artefactos por el arte, hay que considerar un doble proceso: primero, el proceso del mismo arte procedente del artífice –arte que el artífice encuentra en su mente–, y segundo, el proceso de los artefactos procedente del mismo arte hallado; así también, en el proceso de la voluntad hay que considerar dos cosas: la salida del amor partiendo del amante y, en segundo lugar, la salida de la misma realidad donada mediante el amor por el amante. Por lo tanto, en cuanto a la primera salida, en la relación de Dios respecto a la criatura, el Espíritu Santo se encuentra como efecto, o sea lo que procede del principio, como también el verbo; pero en cuanto a la segunda salida ambos se encuentran como principio: a saber, tanto el verbo como el amor; pero la criatura se encuentra como efecto.

3. El verbo engendrar lleva consigo solamente el origen de la persona, y no implica la persona a modo de acto, así como los verbos "amar" y "decir" conllevan ambas cosas; por lo que el Padre no es denominado generante por el Hijo, sino por la generación; pero

el Padre es denominado amante por el amor que es el Espíritu Santo. Ahora bien, la generación por la que nos regenera, no es según la naturaleza, sino según la voluntad; y, por ello, al tomar la generación por nuestra parte, el Espíritu Santo es razón de tal generación más que el Hijo, que procede según el modo de la naturaleza.

Cuestión 2

A continuación se examinan las cosas que pertenecen al Hijo; y, sobre este tema se plantean dos puntos: 1. Si el Padre es sabio por la sabiduría engendrada; 2. Si el propio Hijo es sabio por la sabiduría engendrada o por la sabiduría ingénita.

Artículo 1: Si el Padre es sabio por la sabiduría engendrada
(I q28 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el Padre es sabio por la sabiduría engendrada. En efecto todo sabio es sabio por su sabiduría. Es así que el Hijo es la sabiduría del Padre, quien es la sabiduría ingénita. Luego etc.

2. Todo sabio es sabio por la sabiduría sin la cual no sería sabio. Ahora bien, el Padre, sin el Hijo, no sería sabio, como San Agustín dijo antes, en la distinción 9. Luego parece que el Padre es sabio por el Hijo o por la sabiduría engendrada.

3. Alguien es sabio por la sabiduría en la que ve todas las cosas que conoce. Ahora bien, en la distinción 31, San Agustín dijo: "Dios ve todas las cosas allí", esto es, "en el Verbo". Luego etc.

4. Dios no sería sabio si no se viera a sí mismo. Es así que se ve a sí mismo en el Hijo, como la realidad es vista en su imagen. Luego, parece que es sabio por el Hijo, o, por la sabiduría engendrada.

EN CONTRA está lo que San Agustín dice en el texto.

SOLUCIÓN

Aunque el Padre se diga a sí mismo por su verbo, de ningún modo se ha de conceder que es sabio por la sabiduría engendrada; y esto por el diverso modo de significar en ambos casos. En efecto, el verbo significa a modo de operación, la cual denomina aquello de lo que procede, a saber, el operante. Por lo tanto, el Padre es denominado "dicente" por el verbo engendrado, como también "amante" por el amor procedente. Pero la sabiduría es significada a modo de forma permanente en aquél a quien pertenece; por lo tanto, no puede uno ser denominado sabio a no ser por lo que está en él mismo, y no por aquello que procede de él. Ahora bien, todo lo que se significa como existente en alguna cosa a modo de forma, sea sustancial o accidental, se significa como principio de algo en él: porque la forma sustancial es principio del ser sustancial; y la forma accidental da un cierto ser, a saber, el ser accidental; y ambas son un principio de operación en aquello en lo que se encuentran. Al no tener el Hijo ninguna razón de principio respecto al Padre, no puede decirse que el Padre es sabio por el Hijo, o por la sabiduría engendrada.

RESPUESTAS

1. La sabiduría del Padre es de dos modos: la sabiduría que hay en Él mismo, que es la sabiduría esencial; por ella, el Padre es formalmente sabio, como cualquier sabio es sabio por la sabiduría que hay en Él. También se llama sabiduría del Padre a la que procede de Él, y por esto no se denomina sabio, como un hombre no se denomina sabio por la sabiduría que produce en otro, al enseñar.

2. San Agustín, en aquel razonamiento contra el hereje, toma la sabiduría esencial, sin la que el Padre no sería sabio, según lo que dice el Apóstol que es apropiado al Hijo, en I *Corintios,* 1, 24: "Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios". La sabiduría en aquella argumentación no sería apropiada si el Hijo no existiera; por lo que es necesario que el Hijo sea coeterno al Padre, como también que la sabiduría sea apropiada al Hijo.

3. Ver en algo o en alguna cosa, puede ser de dos modos: o percibe en él el conocimiento como el entendimiento percibe la ciencia en lo sensible, bien sea el entendimiento posible bajo la luz del intelecto agente, bien sea el discípulo que percibe el conocimiento por la palabra oral o escrita del maestro; o lo percibe viendo representada en otro la cosa conocida: como el constructor ve reflejado su arte en la casa que construye, o como alguien ve lo que sabe en el libro donde está escrito. Luego, del primer modo, el Padre no ve nada en el Hijo, ya que no recibe el conocimiento del Hijo; pero sí del segundo modo, porque al engendrar al Hijo, puso en su verbo las razones de todas las criaturas.

4. Algunos afirman que, aunque el Padre vea en el verbo a la criatura, sin embargo, no se ve ahí a sí mismo. Sin embargo, yo no veo la causa por la que –como se ha expuesto–, ve el Padre en el verbo a la criatura que en él resplandece, y no se vea con mucha más razón a sí mismo que está representado en el verbo del modo más perfecto. Y así, no hay ningún inconveniente en que, de ese modo, se vea en la criatura que es representativa de la misma bondad divina mediante la imagen y el vestigio; pero no se sigue que el Padre sea sabio por la sabiduría engendrada.

Artículo 2: Si el Hijo es sabio por la sabiduría engendrada

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo no es sabio por la sabiduría engendrada. En efecto, el Hijo no es sabio de modo distinto a como lo es el Padre, como no es Dios de modo distinto que Él. Es así que el Padre es sabio por la sabiduría esencial. Luego también el Hijo es sabio por la sabiduría esencial. Ahora bien, la sabiduría esencial no es engendrada, como tampoco lo es la esencia. Luego etc.

2. La sabiduría por la que alguien se denomina sabio, posee un cierto carácter de principio respecto al mismo que es sabio. Es así que el Hijo de ningún modo es principio de sí mismo. Luego parece que no es sabio por la sabiduría engendrada.

3. Como el Maestro ha dicho antes en esta distinción, la sabiduría engendrada es la misma hipóstasis del Hijo. Ahora bien, la hipóstasis no se significa a modo de forma. Luego al producirse la denominación por la forma, parece que no pueda ser sabio por la sabiduría engendrada.

4. En contra, todo lo que no es sabio por sí o esencialmente, sólo es sabio de modo accidental. Es así que el Hijo no es sabio accidentalmente. Luego es sabio por sí o esencialmente. Ahora bien, Él es la sabiduría engendrada. Luego es sabio por la sabiduría engendrada.

SUBCUESTIÓN II

1. Posteriormente se plantea esta cuestión: si el Hijo es sabio por la sabiduría ingénita. Parece que no, porque la sabiduría por la que alguien se denomina sabio se significa como existente en el sabio a modo de forma inherente. Ahora bien, el Padre no está en el Hijo de este modo, como tampoco sucede lo contrario. Luego, como no se dice que el Padre es sabio por la sabiduría engendrada, así tampoco el Hijo es sabio por la sabiduría ingénita.

EN CONTRA: Todo sabio es sabio por aquella sabiduría que lo hace ser sabio. Es así que el Hijo tiene el ser sabio del Padre que es la sabiduría ingénita. Luego el Hijo es sabio por la sabiduría ingénita.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Estas preposiciones latinas “*a*” y “*per*” [ambas se traducen en castellano con la preposición “por”] se diferencian en esto: la preposición latina “*a*” designa sólo la relación de principio a modo de eficiente; mientras que la preposición latina “*per*” designa la relación de principio según cualquier género de causa. Por lo tanto, todo lo que es *ab aliquo* [por otro], lo es *per illud* [por él]; pero no sucede a la inversa. Ahora bien, en Dios, solamente puede haber la relación según un doble género de causa; del cual sólo una es relación real, a saber, a modo de causa eficiente u originante, como se dice que el

Padre es el principio del Hijo. La otra relación de principio puede ser designada en Dios según la razón solamente, no de modo real, a saber, la relación de forma, como cuando decimos que el Padre es Dios *per deitatem suam* [por su deidad]. Por consiguiente, cuando se dice que el Hijo es sabio *sapientia genita* [por la sabiduría generada], este ablativo latino [*sapientia genita*] no puede construirse a no ser en una relación de tipo eficiente; y, entonces, la proposición es falsa. En efecto, el sentido es éste: que el Hijo es sabio *a sapientia genita* [por la sabiduría engendrada] y *a se ipso* [por sí mismo], lo que es falso: ya que tanto el ser como el saber lo tiene *a Patre* [por el Padre], que es la sabiduría ingénita. De este modo el Hijo se dice sabio *a sapientia ingenita* [por la sabiduría ingénita], o *per sapientiam ingenitam* [por la sabiduría ingénita], si la palabra latina *per* designa la relación de principio eficiente; y, de modo semejante *a sapientia ingenita* [por la sabiduría ingénita]; en cambio, el Hijo no es sabio de este modo ni *a se* [por sí] ni *per se* [por sí] ni *se ipso* [por sí mismo].

O bien, el ablativo latino se construye en aquella relación que hace un principio formal. Esto sucede de dos modos: porque lo que sigue a la forma de una cosa se puede decir que es *per formam* [por esa forma], como se dice que el hombre entiende *per animam* [por el alma]; o por quien tiene la forma, como decimos que el hombre es por sí [*per se*] racional, puesto que lo es por aquello que es de su esencia, a saber, por el alma racional. En efecto, decir "*per se*" [por sí], significa lo que es por la esencia de la cosa, según el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 23).

Así pues, si se considera aquello por lo que el Hijo es sabio, entonces esto es la sabiduría esencial que ni es engendrada, ni es ingénita; formalmente *per eam et ea* [por ella], el Hijo es sabio; pero de ningún modo es sabio *ab ea* [por ella], porque la esencia no engendra. Ahora bien, si se considera que tiene aquella forma que es la misma hipóstasis del Hijo, que también es denominada sabiduría engendrada, entonces el Hijo es sabio *per sapientiam ingenitam* [por la sabiduría ingénita] o *per se* [por sí], o *sapientia genita* [por la sabiduría engendrada] o *se ipso* [por sí mismo].

RESPUESTAS

1. La sabiduría, en cuanto que supone la esencia no puede ser ingénita ni generada; pero sí en cuanto que supone la hipóstasis; sin embargo, siempre significa esencia, como también la significa el nombre de "Dios". Por eso el nombre de "sabiduría" puede tener tal suposición más bien que el nombre de "esencia" –como se ha dicho antes, en la distinción 5, cuestión 1, artículo 2–. Y entonces, aunque sea la misma esencia que es el Padre y el Hijo, sin embargo, no es la misma hipóstasis; y, de este modo, no se sigue que el Padre sea sabio por la sabiduría ingénita, sino solamente el Hijo.

2. En aquellas cosas que se dicen *per se* [por sí], es posible tomar algo de la esencia de la realidad, que sea principio de aquello que se predica *per se* [por sí], como lo racional se predica del hombre. Y no es necesario que el mismo supuesto del que se dice algo *per se* [por sí], sea principio de aquello, a no ser como el que tiene o como el que

opera, como cuando se dice que una cierta operación pertenece *per se* [por sí] a alguien. Así también, no es necesario que la misma hipóstasis del Hijo sea el principio formal de sí mismo; sino que aquello que es su esencia, o de su esencia, sea el principio formal del ser sabio; y, esto conviene al Hijo porque, *per essentiam suam* [por su esencia], que la tiene común con el Padre, Él es sabio; y, por esto, se dice *per se sapiens* [sabio por sí].

3. Con lo expuesto queda clara la solución a la tercera objeción.

4. Con la cuarta objeción estamos de acuerdo.

SOLUCIÓN II

A la segunda cuestión hay que decir que el Hijo es sabio *sapientia ingenita* [por la sabiduría ingénita], si el ablativo latino [*sapientia ingenita*] está construido en el modo de una relación de principio eficiente; pero no si se construye en el modo de una relación de principio formal. Aún más, así, el Hijo es sabio por la sabiduría esencial o por sí mismo.

"Algunos dicen que el sentido es múltiple". Entonces, la razón de estas opiniones es clara: en efecto, los primeros tomaban esta preposición "por medio de" [*per*], en cuanto que designa la relación de cualquier principio; pero otros la tomaban en la medida que se contraponía a la preposición "por" [*a* o *ab*], la cual designa la relación del principio eficiente. Por consiguiente, según esto, esta preposición "por medio de" [*per*] designa, en Dios, una relación cuasi formal; y, de este modo, concedían simplemente que el Hijo es sabio por medio de [*per*] sí mismo.

"La naturaleza, a la que tú te opones, ¡oh hereje!, tiene esta unidad". San Hilario, en estas palabras, intenta mostrar que el Hijo no obra por sí [*a se*], sino por medio de sí [*per se*], basándose en dos testimonios de autoridad (que están implícitos), de los que uno está en *Juan,* 14, 10: "El Padre que mora en mí, hace sus obras"; y de esta locución, San Hilario concluye que el Hijo no obra por sí [*a se*], sino por el Padre que mora en él. El otro testimonio está en *Juan,* 8, 29: "Yo hago siempre lo que es de su agrado"; de esta locución concluye que el mismísimo Hijo obra por medio de [*per*] sí mismo; y por esto añade: "Al no obrar por sí, sería débil"; esto es, del hecho de que no obrara por sí mismo [*a se ipso*], se seguiría que sería débil, "si no recibiese el obrar de Dios", esto es, si no tuviera de Dios Padre el obrar como hipóstasis, en tanto que subsiste por sí [*per se*] y opera por sí [*per se*].

"Después de esto, algunos suelen preguntarse si la sabiduría del Padre es solamente una sola". La sabiduría engendrada y la sabiduría ingénita son un solo Dios, por la misma razón por la que lo son Dios engendrado y Dios ingénito; porque, por la comunidad de la forma significada, esto es, de la Deidad y de la sabiduría, se dice que es un solo Dios y una sola sabiduría; pero, debido a la distinción de las hipóstasis subsistentes en la Deidad y en la sabiduría, se habla de sabiduría engendrada e ingénita.

"De la misma manera que en la Trinidad hay un amor, que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo" etc. La razón de esto es la siguiente: porque lo personal no se cuenta numéricamente con lo esencial, puesto que la persona no se distingue realmente de la esencia, como se aclarará más adelante.

Distinción 33

IDENTIFICACIÓN DE LAS PROPIEDADES CON LAS PERSONAS Y LA ESENCIA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Muestra en común que las propiedades se identifican con las Personas y la esencia.*
- En las Personas están las propiedades; y las propiedades mismas son las Personas y no se distinguen de ellas ni de la esencia, en virtud de la suma simplicidad divina; pues sólo donde hay una oposición relativa hay una distinción, de modo que el Padre no es el Hijo, ni viceversa; pero no en el sentido de que la propiedad se distinga de la esencia o de la Persona.

2. *Explica la opinión de quienes niegan que las propiedades son la naturaleza y las Personas.*
- Algunos decían que las propiedades son *en* las Personas, no las Personas mismas, ni la esencia, sino que están fijadas externamente a ellas. Porque si fuesen las Personas mismas, éstas no estarían determinadas por las propiedades; y si se identifican con la esencia, sería lo mismo el principio de distinción de las Personas y la unidad de ser en la esencia. Añaden que si la esencia divina es el Padre y el Hijo, entonces la esencia divina engendra y es engendrada; mas si en la misma esencia divina no hay paternidad y filiación, entonces la paternidad y la filiación no son Dios.
- *Respuesta*: Las propiedades son *en* las Personas y las determinan, o sea, constituyen las hipóstasis, las afectan en sus nociones. Ahora bien, son *en* la esencia, mas no la determinan, o sea, no constituyen nocionalmente la hipóstasis. Luego se identifican con la esencia; y sin embargo no es la esencia la que engendra o es generada, sino la hipóstasis. El hecho de que no determinen la esencia, siendo así que son una misma cosa con ella, es un misterio.

3. *Responde a las autoridades en contrario.*
- Dios es sustancia, mas el Padre, precisamente por ser Padre, no es sustancia, sino relación al Hijo; luego el Padre no es la misma esencia de Dios, porque ésta es sustancia.

Si las propiedades de las personas son la persona misma o Dios, esto es, la esencia divina.– Después de la exposición anterior, es preciso considerar con profundidad e inquirir con sutileza, si las propiedades de las personas, por las que las personas mismas son determinadas, son las personas mismas y son Dios, esto es, la esencia divina; o están en las personas de manera que no son las personas, y, por esto, no son tampoco la esencia divina. Nadie se atreve a negar que haya propiedades en las personas, puesto que el testimonio de autoridad proclama abiertamente que "la propiedad está en las personas y la unidad en la esencia" (*Praefatio de S. Trinitate*). También, antes, (en las distinciones 26 y 27) hemos probado con múltiples testimonios de los santos que las personas se distinguían y determinaban mediante las propiedades y hemos expresado con vocablos propios las mismas tres propiedades.

Que las propiedades son las personas.– Por consiguiente, puesto que han existido, desde la eternidad, las propiedades mismas por las que son determinadas y se diferencian las propias personas, ¿cómo existirían si no estuviesen en ellas? Y, ¿de qué modo podrían estar en ellas, y no ser las mismas personas, sin que hubiese ahí multiplicidad?

Considera brevemente lo que antes ha dicho para añadir algo más.– Por lo cual, de la misma manera que confesamos que las propiedades están en las personas, así también confesamos que éstas son las personas, como antes (en la distinción 25) hemos probado con la autoridad de San Jerónimo (*Libellus fidei,* 3) –y no nos arrepentiremos de evocarla–, que, en la *Exposición de la fe*, decía así: "Evitando la herejía de Sabelio, distinguimos tres personas expresadas bajo la propiedad. En efecto, confesamos no sólo los nombres, sino también las propiedades de los nombres, esto es, las personas –o como los griegos dicen, las hipóstasis–, que son las subsistencias". He aquí que abiertamente dice que las personas se distinguen por las propiedades y que las propiedades mismas son las personas. Aquí, hemos sintetizado las palabras de San Jerónimo, que antes hemos expuesto más ampliamente.

Las propiedades son la esencia divina.– Antes (en la distinción 8), al tratar de la simplicidad de la Deidad, hemos demostrado con los testimonios de autoridad de los santos –a saber, de San Agustín, San Hilario, San Isidoro y además de Boecio–, y demostramos con evidencia, que Dios es absolutamente todo lo que tiene en sí mismo, excepto que el Padre tiene al Hijo y no es el Hijo; y el Hijo tiene al Padre y no es el Padre. Y así sucede en la naturaleza de los tres, que quien tiene, sea esto que tiene; y todo lo que se encuentra en Él, es un solo ser y una sola vida. Pero estas cosas no las repetimos para no ocasionar hastío al lector.

De lo dicho concluye que las propiedades son las personas y una sola esencia.– Por consiguiente, si las propiedades están en las personas, cada una de ellas es aquello en

lo que está, y cada una de ellas es una sola cosa y una misma vida. Por lo cual confesamos no sólo que las propiedades están en las tres personas, sino que son las tres personas y la esencia divina.

Prueba con un testimonio de autoridad que la propiedad es la naturaleza.– Que la propiedad es también la naturaleza divina, lo muestra San Hilario al decir que el nacimiento del Hijo es la naturaleza a partir de la cual es. De ahí que en el libro VII *De Trinitate* (21) diga: "La naturaleza de ambos no se diferencia: el Padre y el Hijo son una sola cosa. Por consiguiente, el nacimiento del misterio tiene esto: el abarcar o comprender en sí no sólo el nombre, sino también la naturaleza y el poder; porque el nacimiento no puede no ser esta naturaleza de la que nace el Hijo". El mismo San Hilario en VI (*ibid.,* 40): "El nacimiento es una propiedad, es la verdad". Y en VII (*ibid.,* 22) dice que "ha de entenderse que el nacimiento de la naturaleza está en la naturaleza de Dios". En efecto, antes (en la distinción 26) dijo que "lo propio del Padre es que siempre es Padre y lo propio del Hijo es que siempre es Hijo", significando que la propiedad del Padre es el Padre y la propiedad del Hijo es el Hijo. Es evidente que, con estos y otros muchos testimonios de autoridad, se significa claramente que la propiedad del Hijo es el Hijo, y así también es Dios; y del mismo modo la propiedad del Padre y la propiedad del Espíritu Santo.

Por qué razón algunos afirman que las propiedades no son las personas, ni la naturaleza divina.– Algunos niegan esto, al afirmar que las propiedades, sin lugar a duda, están en las personas, pero que no son las personas mismas; porque dicen que las propiedades están en las personas o en la esencia divina de modo que no están de manera interior, como lo están estas cosas que se dicen de Dios, según la sustancia, tal como la bondad y la justicia; sino que están puestas exteriormente; e intentan probar con argumentos que las cosas son así.

Primera objeción de ellos, por la cual quieren probar que las propiedades no son las personas.– En efecto, si las propiedades –dicen–, son las personas, las personas no son determinadas por ellas. Contra esto decimos que las personas también se diferencian por sí mismas, como antes ha dicho San Jerónimo (*Libellus fidei*, 3), al hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: "Son una sola cosa por la sustancia, pero se distinguen por las personas y por los nombres".

Segunda objeción.– Pero, de nuevo, insisten: si las propiedades mismas son la esencia divina, al no diferenciarse las tres personas por la esencia, no se diferencian tampoco por las propiedades. En efecto, ¿cómo el Padre se diferencia del Hijo, al ser la esencia divina, si son una sola cosa en la esencia?

Respuesta a estas dificultades, basada en un testimonio de autoridad.– Respondo a las nuevas doctrinas de estos y a estas invenciones humanas con las palabras de San Hilario (*De Trin.*, II, 5): "Lo que se exige, es inmenso e incomprensible; está más allá del

significado de la palabra, más allá de donde puede llegar el sentido; es inefable, es inenarrable, es incomprensible. La naturaleza de la misma realidad agota el significado de las palabras. Una luz impenetrable impide la posibilidad de contemplación del sentido, excede la capacidad de la inteligencia; todo ello no tiene límite. Por ello, yo tengo deficiencia en el sentido, el estupor se apodera de mi inteligencia. En las palabras confesaré no la debilidad, sino el silencio. Sobre cosas tan importantes y tan recónditas es excesivamente peligroso proferir algo fuera de lo que está previamente escrito de modo celestial, como es el hablar de Dios más allá en la determinación de Dios. La forma de la fe es cierta. No ha de añadirse nada, sino que ha de establecerse un límite o medida a la audacia. No se entiende nada de lo que se intenta investigar más allá de él".

Cómo los herejes impíos insisten, añadiendo otras cosas. Tercera objeción.– Además, la impiedad de los herejes, "excitada por el diabólico instinto de la fraudulencia" (San Hilario, *ibid.,* 5), aún no guarda reposo, sino que "en una cuestión tan importante" (*ibid.*), añade: si la paternidad y la filiación están en Dios, o en la esencia divina, la consecuencia es que la misma realidad es el Padre y el Hijo. En efecto, aquello en lo que se encuentra la paternidad es el Padre, y en lo que se encuentra la filiación es el Hijo. Luego, si una e idéntica realidad tiene en sí la paternidad y la filiación, es la misma realidad la que genera y es generada. Y diciendo esto, se ven arrastrados a la herejía sabeliana "extendiendo el Padre al Hijo, ya que proponen que el Hijo es también el Padre" (San Hilario, *ibid.,* 4). Ahora bien, si han negado que, en una sola esencia de Dios, está la paternidad y la filiación, ¿cómo afirman que son Dios? Utilizan los aguijones de estos y otros argumentos en la reafirmación de su opinión, para hacer añicos la verdad.

Respuesta a la posición de estos, en la que se dice que las propiedades no están tan profundamente en la esencia de Dios, como lo están en las hipóstasis.– Haciendo resistencia a su audacia y tomando medidas contra su ignorancia, nos atrevemos a decir unas palabras sobre ese argumento. Se dice que la paternidad y la filiación no están completamente en la sustancia divina como están en las hipóstasis mismas, donde están de manera que las determinan, como dice San Juan Damasceno (*De fide*, III, 6): "Son locuciones o idiotismos característicos, o sea, propiedades determinativas de la hipóstasis y no de la naturaleza. Pues determinan la hipóstasis y no la naturaleza". Y, por ello, aunque la paternidad y la filiación estén en la esencia divina, al no determinarla, no por eso se puede decir que la esencia divina genera y es generada; o que la misma realidad es para sí misma Padre e Hijo. Pues la propiedad determina la persona de manera que, por esa propiedad, una hipóstasis es generante y, por la otra propiedad, la otra hipóstasis es engendrada. De este modo, no genera y es generado el mismo, sino que uno genera al otro.

Cómo las propiedades pueden estar en la naturaleza, pero de modo que no la determinen.– Quizá tratas de saber cómo estas propiedades no pueden estar en las personas, sin determinarlas. Y cómo pueden estar en la esencia divina de modo que no la

determinen. Te respondo también aquí con San Hilario (*De Trin.,* II, 9-11): "No lo sé, no lo intento averiguar, sin embargo, me consolaré. Lo desconocen los arcángeles. Los ángeles no han oído hablar de ello, las generaciones no lo comprenden, el Profeta no lo percibió, el Apóstol no lo ha preguntado, el Hijo no lo ha revelado. Luego cese el dolor de las quejas. No piense el hombre que, mediante su inteligencia, puede conseguir el misterio de la generación. Hay que conocer al Padre y también al Hijo" y al Espíritu Santo. "En este límite se mantiene la comprensión de las palabras. El Hijo procede del Padre, el unigénito del ingénito, la progenie del genitor: el vivo del vivo, no siendo distinta la naturaleza de la deidad, porque ambos son una sola cosa". Comienza por creer esto, "avanza, persiste; y, si no sé a dónde llegaré, me felicitaré de haber avanzado. En efecto, quien sigue su camino hacia el infinito piadosamente, aunque no le suceda el alcanzarlo alguna vez; sin embargo, le será de provecho su tentativa. Pero no te adentres en el misterio y arcano del nacimiento increíble; ni te sumerjas, presumiendo comprender el grado supremo de la inteligencia, sino que debes comprender que hay cosas incomprensibles". Con estos y otros muchos testimonios se nos demuestra con toda evidencia que no nos está permitido de ningún modo escrutar la majestad, poner una ley al poder, determinar una medida al infinito.

Con qué testimonios de autoridad robustecen su opinión que es esta: que la propiedad del Padre y del Hijo no es Dios.– Sin embargo, aún no desisten, agitados por el espíritu de la impaciencia; sino que intentan dar solidez a su opinión con los testimonios de autoridad de los santos. Con ellos quieren mostrar que la propiedad por la que el Padre es Padre, y la propiedad por la que el Hijo es Hijo, no es Dios. Con este fin, aduciendo las palabras de San Agustín sobre aquel pasaje del *Salmo* (*Enn. in Psal.,* 68, 3, sermo 1, 5) "Y no es sustancia" (*Sal.,* 68, 3), dice: "Dios es una cierta sustancia. Por lo tanto, también en la fe católica, seamos edificados de modo que digamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una sola sustancia. ¿Qué quiere decir «de una sola sustancia»? Todo lo que es el Padre y que es Dios, esto lo es el Hijo, esto lo es el Espíritu Santo. Pero en cuanto es Padre, no es aquello que es. En efecto, no se dice Padre absolutamente, sino respecto al Hijo absolutamente se dice Dios: así pues, por aquello que Dios es, o por lo que Dios es, es sustancia. Y, dado que el Hijo es de la misma sustancia, sin lugar a dudas, es Dios. Pero en cuanto que es el Padre, que no pertenece a la sustancia, sino que se refiere al Hijo, de ese modo no decimos que el Hijo es el Padre, como decimos que el Hijo es Dios".

De qué modo tuercen las palabras de San Agustín a favor de su perversión.– Con estas palabras dicen que se significa que la propiedad del Padre o la propiedad del Hijo, no es Dios, o esencia divina. En efecto, cuando dice: "Por esto que es Dios, es sustancia; pero lo que es el Padre, no es de la sustancia", afirman que muestra claramente que es sustancia aquello por lo que es Dios, pero que en cuanto Padre, no es sustancia. Así mismo, cuando dice: "El Padre no es aquello que es", muestra que no es Padre por aquello por lo que es sustancia. En efecto, no dijo sencillamente: el Padre no es lo que es, sino que dijo: "Cuando es Padre, no es aquello por lo que es", significando que, aquello por lo que es Padre, no es aquello por lo que es, esto es, la esencia. Explicando así las cosas, consiguen que a los simples e incautos les parezcan verdaderas sus invenciones.

Que aquellas palabras han de entenderse de modo distinto de cómo dicen.– Pero,

nosotros decimos que esas palabras deben ser entendidas de otra manera. En efecto, cuando San Agustín dice: “Por lo que es Dios, es sustancia; pero por lo que es Padre, no pertenece a la sustancia”, quiso que se entendiese que es Dios por esencia y es sustancia por la Deidad. En efecto, es sustancia por aquello por lo que es Dios y viceversa; porque en Él la Deidad es la sustancia y la sustancia es la Deidad, “pero lo que es el Padre no es de la sustancia”, esto es, no es sustancia por aquello por lo que es Padre; puesto que es Padre por la propiedad de la generación, por la que no es sustancia. No negó que la propiedad misma fuera sustancia. Del mismo modo hay que entender la expresión “El Padre no es aquello que es”, o sea, no es Padre por aquello que es, o por lo que es, a saber, por la esencia, sino por la noción.

Utilizan también otras palabras de San Agustín, para consolidar lo que dicen, a saber, que las propiedades de las personas no son la sustancia de Dios.– Insisten con vehemencia sobre las palabras de San Agustín, transcritas antes en la distinción 27, a saber, “que el Verbo en cuanto que es sabiduría y esencia es aquello que es el Padre; pero el Verbo, en cuanto que es Verbo no es aquello que es el Padre”. Dicen: si el Verbo no es aquello que es el Padre, en cuanto que es Verbo, entonces aquello por lo que es Verbo, no es aquello que es el Padre. Luego la propiedad por la que es Verbo, no es aquello que es el Padre. Luego no es la esencia divina.

Respuesta.– A lo que respondemos que, aunque, según que es Verbo, no es aquello que es el Padre, sin embargo, la propiedad por la que es Verbo, es lo que es el Padre, esto es, la esencia divina, pero no es la hipóstasis del Padre.

División del texto de Pedro Lombardo

El Maestro, después de haber explicado la esencia, las personas y las propiedades, explica sus operaciones recíprocas. Esta explicación se divide en dos partes. En la primera muestra de qué modo las propiedades se relacionan con la esencia y con la persona; en la segunda, de qué modo las personas se relacionan con la esencia, en la distinción 34, donde dice "A todo lo expuesto, hay que añadir". La primera se divide en dos: en la primera muestra la verdad, en la segunda excluye el error, donde dice: "Algunos niegan esto". A su vez, la primera parte se divide en dos: en la primera plantea la cuestión; en la segunda la explica donde dice: "Nadie se atreve a negar que haya propiedades en las personas". Sobre esto, hace tres cosas: primero, muestra que las propiedades están en las personas –punto que, sin embargo, no fue planteado o incluido en la cuestión–; segundo, muestra que las propiedades son las personas, allí donde dice: "También, antes […] hemos probado con múltiples testimonios de los santos que las personas se distinguían y determinaban mediante las propiedades"; tercero, muestra que las propiedades son la esencia divina, en el pasaje que empieza: "Antes […], al tratar de la simplicidad de la Deidad, hemos demostrado con los testimonios de autoridad de los santos…, y demostramos con evidencia, que Dios es absolutamente todo lo que tiene en sí mismo". Ambas cosas las prueba de dos modos: con argumentos racionales y con argumentos de autoridad. Ambos argumentos están tomados de la simplicidad divina que no permite: primero, que lo que está en Dios, sea distinto de Él; segundo, que la propiedad que está en la persona, sea otra cosa distinta de ella; tercero, que lo que posee, sea distinto de lo poseído. De este modo prueba que la esencia o Dios no es algo distinto de la propiedad que tiene.

"Algunos niegan esto". Aquí excluye un error; y hace tres cosas: primero, expone una tesis falsa; segundo, expone las razones de esa tesis y las rebate, donde dice: "En efecto, si las propiedades –dicen–, son las personas, las personas no son determinadas por ellas". Y sobre esto, hace dos cosas: primero, aduce las pruebas que han sido aceptadas por la razón; segundo, aduce las pruebas aceptadas de los testimonios de autoridad, en el texto que dice: "Sin embargo, aún no desisten…; sino que intentan dar solidez a su opinión con los testimonios de autoridad de los santos".

Sobre aquel primer punto hace tres cosas: primero, aduce el argumento por el que se prueba que las propiedades existentes en las personas no son las personas; segundo, aduce otro argumento, por el que se prueba que la propiedad no es la esencia, en el pasaje que comienza: "Pero, de nuevo, insisten"; tercero, aduce otra razón con la que se prueba que la propiedad no está en la esencia, donde dice: "Además, la impiedad de los herejes… aún no guarda reposo"; y ésta se divide en tres partes: en la primera, expone la prueba de ello; en la segunda, expone la razón, en el texto que comienza: "Haciendo resistencia a su audacia y tomando medidas contra su ignorancia, nos atrevemos a decir

unas palabras sobre ese argumento"; en la tercera, aduce una dificultad en contra de la respuesta y la excluye en el pasaje que dice: "Quizá tratas de saber cómo estas propiedades no pueden estar en las personas, sin determinarlas. Y cómo pueden estar en la esencia divina de modo que no la determinen".

Cuestión Única

Se plantean cinco puntos a desarrollar: 1. Si las propiedades son la esencia divina; 2. Si las propiedades son las personas mismas; 3. Si las propiedades están en las personas y en la esencia; 4. Si de las propiedades pueden predicarse adjetivos esenciales y personales; 5. Si puede haber opiniones contrarias sobre las nociones sin incurrir en pecado.

Artículo 1: Si las relaciones divinas son la esencia divina
(I q28 a2)

OBJECIONES

1. Parece que las relaciones mismas no son la esencia divina. En efecto, las cosas que, en Dios, se dicen de modo relativo, o son relativos en el ser [*secundum esse*] o lo son en la predicación [*secundum dici*]. Es así que no son sólo *secundum dici* porque así haría acto de presencia la herejía de Sabelio –como se ha explicado antes en la distinción 31, en la exposición del texto, en una nota de San Hilario–. Luego son relativos en el ser [*secundum esse*]. Ahora bien, el ser de estas relaciones, según el Filósofo (*Praed*., cap. "ad aliquid"), consiste en referirse a otro. Luego, dado que el ser de la esencia divina no es referirse a otro, sino que es el ser absoluto, parece que no se identifica con la relación que en el ser [*secundum esse*] hace referencia a otro.

2. Todas las cosas que se identifican realmente, en cualquier parte que está una, está también otra, y no se puede hacer impugnación. Es así que no donde quiera que está la esencia divina está la paternidad, ya que la esencia divina está en el Hijo en el que no está la paternidad. Luego la esencia divina no se identifica con la paternidad; y, por idéntica razón, tampoco la esencia divina se identifica con otra propiedad.

3. Si se dijera que se identifica en la realidad, pero se diferencia según la razón, se responde que ocurre lo contrario: o esa razón es algo en la realidad, o es nada. Si es nada, al haber distinción solamente según las relaciones, entonces la distinción de las personas no será según la realidad, sino según la razón sólo, o según el entendimiento. Ahora bien, si es algo en la realidad, es evidente que todo lo que está realmente en Dios, Dios o la esencia divina lo tiene. Es así que, en Dios, se identifica quien posee y lo poseído, como se dice en el texto. Luego la esencia divina es la razón de ser de la paternidad, como también es la misma realidad que es la paternidad. En consecuencia: no sólo se identifican en la realidad; sino que, si se dice que se identifican realmente, también se identifican según la razón.

4. Si se identifican en la realidad, pero se diferencian sólo según la razón, la consecuencia es que la propiedad o la relación solamente añade a la esencia una cierta razón. Ahora bien, de modo semejante, las relaciones que se dicen en el tiempo, ponen en la esencia divina algunas relaciones según la razón. Luego parece que, en Dios, estas relaciones por las que se distinguen las personas no son más que esas otras, que se dicen de Dios en el tiempo. Es así que estas últimas relaciones son sólo asistentes y no inherentes, pues si fuera de otra manera no podrían sobrevenir sin alguna mutación en Dios. Luego parece que estas relaciones que distinguen las personas son también asistentes, y no son la esencia divina.

5. Del mismo modo que son diversas la razón de paternidad y de esencia, así también son diversas la razón de esencia y de bondad divina. Luego, si por esto San Agustín (en

el texto anterior, en *Enn. in Psal.*, 68) dice que Dios es Padre por una razón y por otra razón distinta es Dios, por idéntica razón debería decir que, por una razón es Dios, y, por otra, bueno. Pero no dice esto, aún más, afirma lo contrario. Luego parece que cuando dice que por una razón es Padre y por otra es Dios, no intenta hacer la distinción sólo según la razón; sino también según la realidad. Y de este modo parece que la paternidad por la que es Padre, no es la esencia divina por la que es Dios.

EN CONTRA, solamente Dios debe ser adorado con adoración de latría. Es así que las propiedades de las personas han de ser adoradas, como se canta en el Prefacio: "Que se adore la propiedad en las personas, la unidad en la esencia y la igualdad en la majestad". Luego parece que también las propiedades mismas son algo en la realidad, o no son nada. Si no son nada, al distinguirse solamente las personas por las propiedades, entonces las personas no se distinguen entre sí según la realidad –lo que es la herejía de Sabelio–. Ahora bien, si son algo en la realidad, ese algo o es la esencia divina o es alguna otra cosa. Si es la esencia divina, entonces se ha logrado lo propuesto. Si es alguna otra cosa, eso está en la persona en la que está la propiedad. Es así que en la persona también está la esencia. Luego en la persona hay una cosa y otra. Luego es compuesta. Es así que Dios no es nada compuesto –como se ha probado antes, en la distinción 8, cuestión 4, artículo 1–. Luego la persona divina no es Dios y, así, ni el Padre es Dios, ni el Hijo es Dios; pero esto supera incluso al error de Arrio. Luego es preciso que las propiedades sean la esencia divina.

SOLUCIÓN

Hay que declarar sencilla y simplemente que las propiedades son la esencia divina. Pues ese error que se percibe en el texto, se dice que fue del Porretano, error del que se retractó en el Concilio de Reims. En efecto –como se ha dicho antes, en la distinción 8, cuestión 4, artículo 3–, al haber en la relación dos aspectos, a saber: el respecto de la relación con el que se hace referencia a otra cosa y en el que consiste la razón de relación; y, además, el mismo ser de la relación que la propia relación posee en cuanto que se funda en una realidad –o en la cantidad, o en la esencia o en algo semejante–, había considerado las relaciones divinas según la referencia en la que consiste la razón de relación; de lo que no se sigue que establezca una realidad inherente. Por lo tanto, se encuentran también algunas relaciones que no ponen nada en la realidad –como se ha dicho antes–; por eso dijo que eran asistentes o puestas exteriormente. En efecto, se dice propiamente que esas relaciones son asistentes y puestas externamente, porque, al no tener propiamente fundamento en la realidad, solamente sobrevienen por la referencia de una cosa a otra cosa de la que se predican; como se dice "a la derecha de la columna", porque el hombre la tiene a su izquierda; y, de este género, son también las relaciones por las que Dios hace referencia a las criaturas. Pero las relaciones que distinguen a las Personas no pueden ser de este género, puesto que están fundadas sobre algo que verdaderamente existe en la realidad, a saber, en la comunicación de la naturaleza. Por eso son relaciones reales que tienen el ser fundado en la realidad natural [*natura rei*].

Pero la naturaleza de la simplicidad divina es tal que en ella solamente puede haber un solo ser, y, en ella, no se diferencian el ser [*esse*], lo que es [*quod est*] y aquello por lo que es [*quo est*]. Por consiguiente, el ser de la paternidad no puede ser otro que el ser de la esencia. Y como el ser de la esencia es la esencia misma y el ser de la paternidad es la paternidad misma, hay que considerar necesariamente que la misma paternidad, según la realidad, es la misma esencia; por lo que no forma composición con ella. Pero dado que hay en la persona una verdadera referencia que pertenece a la naturaleza de la relación, que no pertenece a la razón de esencia, según esa referencia, la relación puede distinguir, aunque la esencia no se distinga, puesto que no pertenece a su concepto esta referencia que marca oposición y, consecuentemente, causa distinción.

Y así hay que decir que las propiedades y la esencia se identifican en la realidad pero se diferencian conceptualmente. Pero en otras relaciones reales existentes en las criaturas, el ser de la relación es distinto del ser de la sustancia que es objeto de referencia; y por eso se dice que inhieren [*inesse*]. Y en cuanto que inhieren, forman la composición del accidente con el sujeto; pero esto no compete a las relaciones divinas –como se ha dicho, en la distinción 26, cuestión 2, artículo 1–.

RESPUESTAS

1. Estas relaciones no sólo se refieren a algo en la predicación [*secundum dici*], sino también en el ser [*secundum esse*]. Hay que saber que el ser se dice de tres modos: primero, se llama ser a la misma quiddidad o naturaleza de la cosa, como se dice que la definición es la oración que significa lo que es el ser. En efecto, la definición nos da a conocer la quiddidad de la cosa. Segundo, se llama ser al mismo acto de la esencia; como el vivir, que es el ser para los vivientes, es el acto del alma; no el acto segundo que es la operación, sino el acto primero. Tercero, se llama ser a lo que significa la verdad de la composición en las proposiciones, en cuanto que "es" se llama "cópula"; y, según esto, está en el entendimiento que compone y divide en cuanto a su complemento, pero se funda en el ser de la realidad que es el acto de la esencia, –como se ha dicho antes de la verdad en la distinción 19, cuestión 5, artículo 1–.

Así pues, afirmo que cuando se dice: "Son relativas aquellas cosas cuyo ser es hacer referencia a otro", se entiende del ser que es la esencia de la cosa que es significada en la definición, ya que la misma naturaleza de la relación por la que se constituye en tal género, es el hacer referencia a otro. Y no se entiende aquí el ser que es el acto de la esencia; pues la relación tiene este ser por aquellas cosas que la causan en el sujeto, en cuanto que el ser no hace referencia a otro, sino al sujeto; como también lo hace cualquier otro accidente. Y, de este modo, afirmo que no es necesario que el ser de la esencia divina consista en referirse a otro, puesto que el ser en el que se unen la paternidad y la esencia es significado como el ser que es el acto de la esencia; pero no se unen en el ser que la definición de la realidad significa, porque una es la razón de paternidad, por la que se establece la relación con otro, y otra distinta es la razón de esencia.

2. Si dos cosas se identifican, según aquello por lo que se identifican, donde quiera que está una cosa está también la otra. Ahora bien, la paternidad y la esencia divina se identifican según el ser; y, por ello, como en el Hijo está el ser de la esencia, así también el ser de la paternidad está con el Hijo, ya que en Dios solamente hay un ser. Pero la paternidad tiene algo en lo que no se une con la esencia, a saber, la razón de paternidad que es distinta de la razón de esencia. Por lo tanto, según esa razón la referencia puede estar en el Padre y no en el Hijo, a saber, distinguiendo al Padre del Hijo. Por ello, en el razonamiento sobreviene la falacia de accidente. No es necesario que en estas cosas se busque algo semejante, puesto que en ninguna realidad creada se encuentra algo semejante a la simplicidad divina, como que el posesor sea aquello por lo que es poseído. En efecto, todas las analogías que podrían aducirse, tomándolas o de los puntos, o de las diferencias existentes en el género, tienen más de desemejanza que de semejanza; y, por eso, más apartan de la verdad que inducen a la comprensión verdadera. En efecto, como dice Boecio (*De Trin.,* I, 2), en las cosas que son sin materia, es preciso no dejarse arrastrar por la fantasía, ya que esto obstaculiza muchísimo en las cosas de Dios.

3. La respuesta es buena. Pero hay que tener presente que la palabra "razón" se toma de dos modos. En efecto, a veces, se llama razón a aquello que está en el raciocinante, a saber, el mismo acto de la razón o la facultad que es la razón. Pero, a veces, razón es un nombre de intención, bien sea en cuanto significa la definición de la cosa, en la medida en que "razón" es la definición, bien sea en cuanto que la razón se llama argumentación. Así pues, afirmo que cuando se dice que una es la razón de paternidad y otra la razón de esencia en Dios, no se toma "razón" según que está sólo en el raciocinante, sino en cuanto que es un nombre de intención y significa la definición de la cosa. En efecto, aunque en Dios no puede haber definición, ni género, ni diferencia, ni composición; sin embargo, si se entendiera que algo se debiera definir, una sería la definición de paternidad, y otra la definición de esencia.

Ahora bien, en todas las intenciones, generalmente es verdad esto: que las intenciones mismas no están en las cosas, sino sólo en el alma, pero tienen algo que corresponde en la realidad, a saber, la naturaleza, a la que el entendimiento atribuye las intenciones de este tipo; como la intención de género no está en el asno, sino que está en la naturaleza del animal, a la que se le atribuye esta intención o idea mediante el entendimiento. Así, también la misma razón que decimos diversa en Dios, no está en la cosa, sino que hay algo en la cosa que corresponde a aquello en lo que se funda, a saber, la verdad de la cosa a la que se le atribuye esa intención. Está, en efecto, en Dios; por lo tanto, pueden convenir diversas razones en Él. Y de ello no se sigue que Dios sea esas razones, sino que sólo es el que las posee. Cuando se dice que en Dios se identifican el posesor y lo poseído, se entiende de aquellas cosas que se tienen a modo de realidades, pero no de aquéllas que se tienen a modo de intenciones: como no podemos decir que Dios sea nombre, aunque tenga nombre; pero sí podemos decir que Dios es bondad, porque posee la bondad, y, de modo semejante, también que es paternidad, porque posee la

paternidad; pero no se sigue que sea relación, aunque tenga relación.

4. Las razones en las relaciones que se dicen de Dios en el tiempo, no tienen en la realidad divina un ser en el que se funden, como lo tienen las relaciones de las personas. Por eso, no hay analogía en ambos casos.

5. La ciencia no se divide en contraposición a la sustancia, a no ser por su género, en cuanto que es una cualidad; por lo cual se dice que es inmediata la proposición siguiente: "Ninguna cualidad es sustancia". Sin embargo, esta otra es mediata: "Ninguna ciencia es sustancia"; y, así, en todos los demás géneros. Pero –como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 4, artículo 3–, ninguna razón común de cualquier predicamento permanece en Dios, a no ser la razón de relación. Por eso, lo que se dice de modo relativo en Dios, tiene una razón diversa de la razón de sustancia y un modo distinto de predicación contrapuesto a la sustancia. Ahora bien, la ciencia, la bondad y semejantes que están en otros géneros y se predican de Dios, no tienen la razón de un género común por la cual se contrapongan a la sustancia. Aún más, en vez de la razón común de la cualidad o de la cantidad, está en ellas la razón de sustancia; de ahí que se diga que, en Dios, una es la razón de ciencia y otra la razón de sustancia; no porque sea contrapuesta a la razón de sustancia, sino porque, de la misma manera que la razón de especie es distinta de la razón de género –en cuanto que añade la razón de diferencia por encima de la razón de género–, así también, por eso, en Dios, la razón de la ciencia es distinta de la razón de la sustancia, como también en las criaturas, la razón de ciencia es distinta de la razón de cualidad, que no es otra cosa simplemente. Y por eso, como de las criaturas se dice que, por la misma razón, una cosa está determinada cualitativamente y es cognoscente, así también, en Dios, se dice que, por la misma razón, es sustancia y cognoscente; pero no que, por la misma razón, sea sustancia y Padre. Porque la relación que, de por sí, se contrapone a la sustancia, se salva en Dios según la razón de género y según el modo de significar.

Artículo 2: Si las propiedades son las personas
(I q40 a1)

OBJECIONES

1. Parece que las propiedades no son las personas. En efecto, todas las cosas que se identifican realmente, multiplicada una, se multiplica el resto. Así pues, si las propiedades son las personas, luego, cuantas son las propiedades, tantas son las personas. Es así que las propiedades son cinco –como se ha dicho antes, en la distinción 23, cuestión 1, artículo 3–. Luego también las personas son cinco, lo cual es falso.

2. Dios es Trino por la Trinidad de personas. Así pues, si las propiedades o nociones son las personas, parece que debiera también llamarse "quinario", debido a que son cinco las nociones; y, por la misma razón, el Padre debiera llamarse trinario y el Hijo binario.

3. Según San Agustín (*De Trin.*, V, 4 y 5; XV, 3), todo lo que se refiere a otro, es algo, excepto aquello que se dice por referencia a otro, como el denario es algo, excepto aquello que se dice precio. Ahora bien, el Padre hace referencia a otro, puesto que la hace al Hijo. Luego, además de la relación, hay que encontrar en Él algo que esté bajo la relación. Ahora bien, esto es la hipóstasis o la persona. Luego parece que las propiedades no son las personas.

4. Parece que nada es distintivo de sí mismo. Es así que las propiedades distinguen a las personas, como dice el Damasceno (*De fide,* I, 11). Luego las propiedades no son las personas.

5. Todo lo concreto añade algo a lo abstracto, como lo blanco a la blancura. Es así que las personas divinas significan de modo concreto, como Padre e Hijo. En cambio, las propiedades significan en abstracto. Luego las propiedades no son las personas.

EN CONTRA, como dice San Hilario (*De Trin.,* VII, hacia la mitad), el Hijo no es otra cosa que el Hijo. Es así que el Hijo significa relación. Luego parece que todo esto que es el Hijo, es la relación de filiación; y, así, su esencia e hipóstasis será la relación.

Además, toda forma es principio de aquello de lo que es forma en cuanto que es algo de su ser. Así pues, si la paternidad por la que el Padre es formalmente Padre fuese algo distinto del mismo Padre, habría un principio del Padre y anterior a Él –lo que es un inconveniente–. Luego la paternidad no es distinta del Padre y, por la misma razón, ninguna propiedad es distinta de la persona.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión hay tres opiniones. Primera: los Porretanos dijeron que las propiedades están en las personas, como asistentes, y que no son las personas mismas. Pero esto no puede ser, dado que: o la propiedad es realmente algo en la cosa misma, y así, si no es la persona en la que está, es necesario que haya composición; o no es nada

realmente, y así no habrá distinción real de las personas.

Segunda: otros dicen –como afirmó el Prepositino–, que las propiedades son las mismas personas según la realidad, y que no se distinguen de las personas, incluso conceptualmente, y de ningún otro modo. Por lo tanto, afirmó que en Dios sólo había la esencia y las personas; y negó las propiedades. Y, cuando se dice paternidad, se toma el abstracto por el concreto, como decimos: pido tu benignidad, esto es, te pido que seas benigno; y, así también, se dice que tuvieron origen las propiedades. Y decía que las personas, al ser simplicísimas, se distinguen por sí mismas. Pero esta postura tampoco puede mantenerse por dos razones: primera, porque encontramos en una persona varias propiedades y relaciones, según que se refiera a una o a otra persona; segunda razón, porque se atribuye a una propiedad algo que no se atribuye a la persona, por ejemplo el distinguir, pero a la persona se le atribuye el ser distinguida; y, por ello, es preciso que las propiedades se distingan de la persona por el modo de significar. Tampoco el modo diverso de significar sería verdadero, sino inútil, a no ser que fuera diversa la razón de propiedad y la razón de persona, a la que corresponde algo real –como se ha dicho en esta distinción, cuestión única, artículo 1–.

Tercera, por eso afirmamos que las propiedades y las personas se identifican realmente, pero difieren conceptualmente –como se ha dicho también de las propiedades y de la esencia–. Pero existe esta diferencia: la razón de propiedad y de esencia se diferencian como la razón de los diversos géneros –como se ha dicho–; pero la razón de propiedad y de persona difieren como difiere la razón de abstracto y de concreto, tomados en el mismo género. Ahora bien, en concreto hay que considerar dos cosas en las realidades creadas: la composición y la perfección, ya que lo que se significa concretamente, es significado como existente por sí, como hombre o blanco. De modo semejante, en la razón de abstracto hay que considerar dos aspectos: la simplicidad y la imperfección; ya que lo que se significa en abstracto es significado a modo de forma, de la cual no es propio el obrar o subsistir en sí, sino en otro. Por lo tanto, está claro que, como también sucede en las otras cosas que se dicen de Dios, ninguna de las dos razones compete completamente a Dios; y con esto, se prueba, en el *Liber de causis*, prop. 6, que nada se dice propiamente de Dios. En efecto, no se predica de Dios el abstracto por su imperfección; ni el concreto debido a su composición. Pero, bajo el otro aspecto, ambos se predican de Dios verdaderamente: el concreto por su perfección y el abstracto por su simplicidad.

RESPUESTAS

1. Las propiedades se identifican realmente con las personas en cuanto al ser. Pero según el ser las personas no se distinguen. Por lo tanto, no se sigue que, según la multitud de propiedades, sea el mismo el número de personas, ya que la distinción de personas solamente sucede según la oposición relativa. Por consiguiente, en la medida que puede variarse la oposición relativa en las propiedades, se sigue la distinción de personas; y esto, si se considera atentamente, no puede llegar a un número mayor que el ternario, por

lo que las relaciones opuestas son las personas, y dos son las personas, como dos son las relaciones. Ahora bien, las relaciones que están en la misma persona y no son opuestas, son, sin duda, dos relaciones o propiedades, pero no dos personas, al contrario, más bien, una persona.

2. Las relaciones son indicadas a modo de formas o de cualidades en Dios. Ahora bien, el número de formas o de propiedades no pone en absoluto el número en las realidades mismas, sino el número de los supuestos. Como no se dice que Sócrates sea trino, porque tenga tres propiedades; así también no se dice que el Padre es trino por las tres nociones, sino que se dice que Dios es trino debido a las tres personas o supuestos.

3. Las palabras de San Agustín son verdaderas en Dios y en las criaturas, pero de modo diverso; porque, lo que, en las criaturas se dice de modo relativo, está debajo de esta relación, como el sujeto está bajo el accidente; y por eso son dos cosas diversas. Pero, lo que en Dios se llama relativo es la relación misma, ya que en Dios no existe otra cosa distinta realmente, sino según la razón de esencia: y según aquello que tiene la esencia, que es la persona, y la propiedad misma que distingue a la persona.

4. La propiedad es significada a modo de forma, y pertenece a la forma el distinguir. Por eso las propiedades distinguen a las personas; y esto sucede en cuanto al modo de significar que se funda en la verdadera razón de propiedad. Luego de ello no puede concluirse diversidad alguna según la realidad.

5. En Dios, el abstracto y el concreto no difieren según la realidad, sino según la razón –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–. Por consiguiente, la propiedad se diferencia de la persona, como la Deidad de Dios; y esto es solamente según la razón.

Artículo 3: Si las propiedades están en las personas y en la esencia

OBJECIONES

1. Parece que las propiedades no están en la esencia, ni en las personas. En efecto, todas las cosas que se identifican según la realidad, una de ellas no puede estar en la otra; porque las proposiciones son transitivas. De ahí que según el Filósofo (*Phys*., IV, texto 26), nada está en sí mismo, a no ser accidentalmente. Es así que las propiedades se identifican realmente con la esencia y con las personas. Luego no están en la esencia ni en las personas.

2. Todo aquello en lo que hay una relación, hay una referencia; y todo lo que hace referencia se distingue, en Dios, por la relación. Así pues, al no distinguirse la esencia, parece que la relación no está en la esencia.

3. Como las relaciones se siguen y acompañan al movimiento o a alguna mutación, en aquello en lo que no puede haber movimiento o mutación, tampoco podrá haber relación. Es así que, en Dios, no puede haber movimiento alguno ni mutación. Luego tampoco habrá relaciones ni en la esencia, ni en las personas divinas.

4. Todo lo que está en alguna cosa, está en ella según un cierto modo. Es así que ninguno de los modos indicados por el Filósofo (*Phys*., IV, texto 23), según los cuales una cosa puede estar en otra, puede convenir a que las propiedades estén en las personas. Luego parece que ni las propiedades están en las personas, ni en la esencia.

EN CONTRA está lo que se lee en el Prefacio: "Que sea adorada la propiedad en las personas".

Además, lo que es denominado por una cierta forma es necesario que la tenga en sí. Es así que las personas reciben el nombre de las propiedades, pues el Padre se llama Padre por la paternidad. Luego parece que las propiedades están en las personas.

SOLUCIÓN

Las propiedades están en la esencia y en las personas, pero de modo diverso: porque en la esencia están mediante una identidad real, y no como en un supuesto; pero en las personas están como en un supuesto, pero de modo diverso, en la medida en que algo se dice supuesto de otra cosa de dos modos: o de la naturaleza por la que está constituido, como la humanidad está en Sócrates, y, de este modo, las propiedades personales están en las personas; o como lo que sobreviene después de estar constituido, como la blancura está en Sócrates. Así, las propiedades no personales, como la innacibilidad y la espiración común están conceptualmente en las personas; pero no de manera que el supuesto sea algo distinto de lo que está en él según la realidad, sino sólo según la razón de concreto y abstracto, como se ha dicho en el artículo precedente.

RESPUESTAS

1. La respuesta a la primera objeción está clara con lo expuesto: porque, al decir que

se distinguen conceptualmente y se identifican realmente las propiedades con la esencia y las personas, ya se dice que una cosa está en la otra.

2. En cualquier cosa en que hay relación como estando en un supuesto, eso es puesto en referencia; al igual que en cualquier cosa en que hay blancura como en un supuesto, ésa es blanca. Pero, en la naturaleza divina o en la esencia divina, la propiedad relativa no está como en un supuesto, debido esto sin duda a la completa identidad de la realidad. Por lo tanto, la relación no puede ser predicada concretamente de la esencia, hasta el punto de decir que la esencia es referida, sino con una predicación que designa la identidad, hasta el punto de decir que la esencia es la relación, así, sí puede predicarse. Y por eso, no es necesario que la esencia venga distinguida, del mismo modo que también en las criaturas, la paternidad está en Sócrates como en el supuesto –de ahí que se diga que Sócrates es padre–, pero no se dice que su humanidad sea padre, aunque podría decirse que es paternidad, no según la identidad de la realidad –como en Dios–, sino según la armonía en un supuesto, que es Sócrates, en el que hay humanidad y paternidad.

3. El hecho de que la relación siga al movimiento ocurre porque la relación no es eterna. Por lo tanto, si algunas relaciones son eternas, no se siguen de movimiento alguno. Como si se establece que el mundo es eterno, entonces habría que señalar en el cielo un cuerpo igual a otro o el doble que el otro, o según alguna otra proporción; y, sin embargo, estas relaciones no se seguirían de movimiento o mutación alguna, ya que en el cielo no hay movimiento respecto a la cantidad. De modo semejante, cuando las relaciones por las que se distinguen las personas son desde la eternidad, no es necesario que se sigan de un movimiento, sino que, en vez del movimiento, se siguen de cierta manera de comunicación y recepción de la naturaleza divina.

4. Según San Hilario (*De Trin.,* I, 19), la comparación o relación entre las cosas humanas y divinas es nula; por lo tanto, ninguno de aquellos modos que el Filósofo enumera es suficiente para explicar cómo, en Dios, se dice que una cosa está en otra, y, sobre todo, el modo por el que se dice que las propiedades están en la esencia; puesto que no se encuentra en las criaturas que cosas de género diverso convengan en una identidad real, como convienen en Dios la relación y la sustancia, por cuya razón se dice que una cosa está en otra, a saber: la paternidad en la esencia, como en lo que preexiste según el entendimiento. Ahora bien, el modo por el que las propiedades no personales están en las personas, tiene algo semejante al modo por el que la forma está en la materia, a saber, la forma accidental en el sujeto. Y el modo, por el que las propiedades personales están en las personas, tiene algo semejante con el modo por el que las diferencias están en la especie, o la naturaleza común está en el inferior; aunque en todas estas cosas la desemejanza es mayor que la semejanza.

Artículo 4: Si los adjetivos esenciales se predican de las propiedades

OBJECIONES

1. Parece que los adjetivos esenciales se predican de las propiedades. En efecto, en todas las cosas que se identifican realmente, lo que se dice de una parece que se dice de la otra; pues de otra manera, la afirmación y la negación se verificarían de la misma cosa; ya que, de lo que no se dice la afirmación, se dice la negación. Es así que las propiedades son Dios mismo, como se ha probado en el artículo segundo. Luego los adjetivos esenciales que se predican de la esencia divina, también deben predicarse de las propiedades.

2. El juicio sobre cosas semejantes es idéntico. Es así que algunos adjetivos esenciales se predican de las propiedades, como inmenso, increado, etc. Luego parece que también todos los demás.

3. Parece que también los adjetivos nocionales o personales se predican de las propiedades, porque la conveniencia de los adjetivos personales con las propiedades es mayor que la conveniencia de los adjetivos esenciales. Es así que algunos adjetivos esenciales se predican de las propiedades –como se ha dicho en la distinción 22, cuestión 2, artículo 1–. Luego mucho más todos los adjetivos personales, hasta el punto que se diga: la paternidad es generante o innacible, y así los demás.

4. Según Boecio, ninguna proposición hay más verdadera que aquella en la que la misma cosa se predica de sí misma. Es así que todos dicen que en el Padre se identifican la paternidad y el engendrar. Luego es posible decir con verdad que la paternidad genera.

EN CONTRA, como las propiedades se identifican realmente con las personas, así también la esencia, aunque ambas difieran conceptualmente. Ahora bien, en razón de esta identidad, no se sigue que los adjetivos nocionales se prediquen de la esencia, por el diverso modo de significar que causa una diversidad de suposición: pues no se dice que la esencia sea engendrada. Luego parece que, por la misma razón, no debe decirse que la filiación es engendrada.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo 2, la propiedad, la persona y la esencia no se diferencian realmente, sino sólo conceptualmente y según el diverso modo de significar, por lo que han de distinguirse en los adjetivos. Porque todos aquellos que predican la condición de la realidad absolutamente, se predican comúnmente de la propiedad, de la persona, de la esencia y de aspectos semejantes; especialmente si son adjetivos negativos, como increado y semejantes. Pero todos aquellos que expresan el modo de significar en el que se distinguen estas tres cosas, no se predican de ellas en común.

Sin embargo, también hay diversidad en ellos. En efecto, hay unos que implican el modo de significar en el significado principal, como esta palabra “común”, al significar,

comporta el modo de la esencia; de modo semejante, la palabra “distinto” conlleva, en su significación, el modo de la persona; y este término “distintivo” implica el modo de la propiedad. Por ello, si la predicación de estos adjetivos se cambia, de manera que se diga esencia distinta o propiedad común o algo semejante, la proposición no sólo será impropia, sino que también será falsa.

Otros, en cambio, comportan ese modo, pero no significándolo, sino que lo dan a entender por su modo de significar; como los que significan a modo de acto, ya que los actos son propios de los supuestos. Por lo tanto, tales adjetivos sólo pueden ser atribuidos con propiedad a las personas, que son los supuestos de la naturaleza divina, pero no a la propiedad o a la esencia que son significadas a modo de forma. De ahí que no se diga con propiedad que la paternidad genera, ni que la paternidad crea; y de modo semejante aquellos adjetivos que significan concretamente, dan a entender el modo de las personas. Por lo que esta proposición tampoco es propia: “La paternidad es sabia, o algo semejante”; tampoco ésta: “la paternidad es el Padre”, si la palabra Padre se toma como adjetivo; o “la paternidad es innacible”.

RESPUESTAS

1. Aunque se identifiquen realmente, sin embargo, se diferencian según la razón; y por eso se puede decir de una cosa lo que no se puede decir de otra propiamente.

2. Aquellos adjetivos negativos no dan a entender un modo determinado que pertenezca propiamente a la esencia o a la persona; sino que indican condiciones que pueden seguirse, sin duda, de ambos, en cuanto al modo de significar.

3. Los adjetivos personales no convienen con las propiedades más que los adjetivos esenciales, en cuanto al modo de significar por el nombre, aunque convengan más en cuanto a la razón de género: puesto que los adjetivos personales y las propiedades significan con relación a algo, y, por eso, el motivo por el que no pueden ser predicados de las propiedades, no puede ser el mismo de aquél por el que no pueden ser predicados los adjetivos esenciales. Sin embargo, los adjetivos esenciales se predican de la esencia divina más propiamente que los adjetivos personales se predican de las propiedades; porque la propiedad es significada como una cierta razón de la persona. Por ello, en cuanto al modo de significar, se aleja de la perfección del supuesto más que la esencia, que expresa todo el ser del supuesto, aunque significado de otro modo. Sin embargo, los adjetivos personales no pueden predicarse completamente de la esencia, por la distinción que significan, la cual se opone al modo de la esencia.

4. El generar se identifica con la paternidad en la realidad, pero se diferencia de ella en el modo de significar; porque “engendrar” significa al modo de lo que sale del supuesto; y, dado que la paternidad no es significada como supuesto, el “engendrar” no puede predicarse de ella.

Artículo 5: Si las opiniones contrarias acerca de las nociones pueden darse sin incurrir en pecado
(I q32 a4)

OBJECIONES

1. Parece que las opiniones contrarias acerca de las nociones no pueden darse sin incurrir en pecado. En efecto, como dice San Agustín (*De Trin.,* I, 3), en nada es más peligroso errar que en materia de la Trinidad. Es así que las opiniones contrarias sobre las nociones no pueden darse en algo sin error. Luego, al ser este error sobre la materia de la Trinidad, es evidente que es peligrosísimo.

2. De dos cosas contradictorias, una de ellas es necesariamente falsa. Ahora bien, algunos dicen que las propiedades no existen, otros que son infinitas, algunos que son cinco, otros que son la esencia y otros que no. Estas afirmaciones se oponen contradictoriamente. Luego parece que haya error por una de las partes. Es así que según San Agustín (*De men.,* 21), de todas las herejías la más grave es aquella que atañe a la realidad divina. Luego parece que no puede estar este tipo de contrariedad sin pecado.

3. Si se dijera que se les excusa porque en la Sagrada Escritura nada se tiene sobre las nociones, y así a cada uno se le permitió opinar lo que creyó oportuno, más bien sucede lo contrario; pues, o la Sagrada Escritura es el canon de la Biblia, o lo son los dichos de los Santos Padres. Si es el canon de la Biblia, de la misma manera que en la Biblia no se hace mención de las nociones, tampoco se hace mención de las personas. Luego, por la misma razón, estaría permitido negar las personas o variar su número; pero esto se juzgaría como herético. Si lo son los dichos de los Santos Padres, sucede lo contrario: se encuentra que hacen expresamente mención de las propiedades, como está claro en los muchos testimonios de autoridad citados. Luego parece que no se les puede excusar en absoluto.

EN CONTRA, todo pecado, o es contra la fe o contra las costumbres. Ahora bien, no hay pecado contra las costumbres en esta contrariedad, porque este tipo de pecados es acerca de las acciones; ni es un pecado contra la fe, porque no se niega ningún artículo de fe. Luego parece que sucede sin pecado.

SOLUCIÓN

El opinar de modo contrario acerca de algo, puede ocurrir de dos modos: o que pertenezca al depósito de la fe o que no pertenezca. Si es de las cosas que no pertenecen a la fe, afirmadas o negadas esas cosas contrarias, no se sigue ningún inconveniente para la fe, no hay pecado alguno, a no ser, quizá, accidentalmente, a saber: en el caso de presunción en aquél que afirma con rotundidad lo que es dudoso, o en el caso de mentira, de vanagloria y de tantos otros, puesto que las causas accidentales son infinitas, según el Filósofo (*Phys*., II, texto 23; *Metaphys*., II, texto 6). Ahora bien, si la contradicción es de las cosas que pertenecen a la fe, esto puede suceder de dos modos: o

porque es de aquellas cosas que están contenidas expresamente en los artículos de la fe, que todos están obligados a conocer; sobre tales artículos, la contradicción no se da sin pecado en uno de los dos casos: o de simple error o de herejía, si se añade la pertinacia. O hace referencia a aquellas cosas a las que acompaña algo inconveniente o impropio y contrario a la fe, aunque en la fe no se haya expresado ni determinado. En este caso, antes de haber hecho previamente el estudio por el que se sabe que se sigue algún inconveniente para la fe, se puede opinar las dos cosas sin pecado, y, sobre todo, si después no se añade pertinacia.

Pero después de haber sido examinada la verdad y después de haber visto qué es lo que se sigue, el juicio es idéntico sobre unas cosas y otras que han sido determinadas en la fe, ya que una cosa sigue a la otra: como si un hombre simple e ignorante de las Escrituras creyera que Jacob fue el padre de Isaac (y respecto a esa creencia se sigue que la Escritura es falsa, lo que va expresamente contra la fe) antes de que se le mostrara esto que conlleva, su opinión podría estar sin pecado; pero demostrado que se sigue que la Escritura es falsa, si, pertinazmente, aún persiste en su opinión, ha de ser juzgado como hereje.

Así sucede también con las nociones de las que nada ha sido determinado expresamente en la fe. Sin embargo, un error sobre las nociones y acerca de la la fe da lugar a un error acerca de las personas; como si se establece que las relaciones son solamente externas o asistentes, de ahí se sigue: o la composición en Dios, o la distinción no según la realidad, sino según la razón, y esto es propio de la impiedad sabeliana. Por ello, Porretano, que primero afirmaba esto, después, visto lo que de ello se seguía, se retractó. También, de modo semejante, quienes niegan las propiedades no dicen que éstas no existan completamente; aún más, implícitamente dicen que las propiedades están en las personas y que son las personas. Pero si se afirmara que las propiedades no existen de ningún modo, sería herético; de modo semejante, defender pertinazmente que las relaciones son solamente asistentes o externas, sería herético. Y por eso, en el texto son llamados herejes.

Las respuestas quedan claras con esto.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“También, antes […] hemos probado con múltiples testimonios de los santos que las personas se distinguían y determinaban mediante las propiedades”. Aquí prueba que las propiedades son las personas. Esta es la razón: las propiedades distinguen las personas. Es así que las personas son distintas desde la eternidad. Luego las propiedades son desde la eternidad. Ahora bien, nada es eterno, a no ser que esté en Dios. Luego las propiedades están en las personas. Pero todo lo que está en las personas, pertenece a la persona misma, pues de otro modo habría composición en la persona. Luego etc.

“Antes […], al tratar de la simplicidad de la Deidad…, y demostramos con evidencia, que Dios es absolutamente todo lo que tiene en sí mismo”. Aquí prueba que las propiedades son la esencia divina. Éste es el argumento: en Dios se identifica el que tiene y lo tenido. Es así que Dios tiene propiedades, que están en Dios –como se ha probado en el artículo 2 de esta distinción–. Luego las propiedades mismas son Dios o la esencia divina.

“En efecto, si las propiedades –dicen–, son las personas, las personas no son determinadas por ellas”. Éste es el primer argumento de aquellos, con el que muestran que las propiedades no son las personas: lo que distingue no es lo distinguido. Es así que las propiedades distinguen las personas. Luego etc. A este razonamiento respondo con la destrucción de la premisa mayor, ya que las personas se distinguen por sí mismas.

“Pero, de nuevo, insisten”. Aquí transcribe el segundo argumento de aquellos, por el que prueban que la propiedad no es la esencia: es imposible que se identifiquen lo que une y lo que distingue. Es así que las personas son unidas en la esencia y son distinguidas en las propiedades. Luego etc. No rebate este argumento, pero se excusa de no rebatirlo por la dificultad de la materia. Pero se ha dicho en el primer artículo cómo se debía responder.

“Además, la impiedad de los herejes… aún no guarda reposo”. Aquí, expone el tercer argumento por el que prueban que las propiedades no están en la esencia: en cualquier cosa en que hay paternidad, esa cosa es el Padre y es el generante, y en cualquier cosa en la que hay filiación, esa cosa es el Hijo, o generado. Luego, si en la esencia está la paternidad y la filiación, entonces, la esencia será el Padre o generante y será el Hijo y el engendrado. Es así que la esencia es una e idéntica realidad. Luego la misma esencia será la realidad generante y generada o el Padre y el Hijo. Pero ésta es la herejía de Sabelio: de manera que una misma cosa sea Padre de sí mismo.

A esta objeción responde que las propiedades están en la esencia sin determinarla, y por eso los adjetivos que predican concretamente las propiedades, no se predican de la esencia.

“Quizá tratas de saber”. Aquí expone el cuarto argumento que va contra la última respuesta; es éste: donde hay la misma causa, el efecto es el mismo. Es así que las propiedades determinan las personas, ya que están en las personas. Luego también determinarán la esencia, si están en la esencia. A esta objeción no responde, sino que se excusa por la dificultad de la materia, sin embargo, se ha dicho en el artículo tercero cómo hay que rebatirla.

“Sin embargo, aún no desisten…; sino que intentan dar solidez a su opinión con los testimonios de autoridad de los santos”. Aquí aduce los testimonios de autoridad a su favor, en los que parece que San Agustín dice que no es Dios por aquello por lo que es Padre; y, así, al ser Padre por la paternidad y al ser Dios por la esencia, la paternidad no será la esencia. Y a todas las dificultades de esta índole se responde de este modo, cuando dice: no es Padre por aquello por lo que es Dios. Esta proposición tiene un doble sentido: o porque la negación puede incluir un orden de cuasi causa formal que está implicado en la expresión “por aquello”; y así es verdadera y no está a favor de ellos. En efecto, el sentido es éste: no porque el Padre es, Dios es; esto es, no es denominado Dios por la paternidad. O la negación puede ser incluida por el orden, de modo que el orden permanezca afirmado; y así la proposición es falsa y, en este sentido, está a favor de ellos. En efecto, el sentido es éste: no por aquello por lo que es Padre, es Dios, esto es, aquello por lo que es Padre, no es aquello por lo que se dice Dios. Y éste es falso: porque la paternidad por la que es denominado Padre, es la Deidad por la que se denomina Dios; aunque no

se diga Dios por la paternidad, y esto es así por la diversa razón de ambos.

Distinción 34

IDENTIFICACIÓN DE LA ESENCIA Y DE LOS ATRIBUTOS CON LAS PERSONAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Errores de quienes dijeron que la naturaleza o esencia de Dios no es tres Personas.*

- *Objeción*: Unos dijeron que la naturaleza o esencia de Dios no es tres Personas: porque si una misma realidad fuese Hijo y Padre, la misma realidad sería generante y generada. No es lo mismo naturaleza que realidad de naturaleza, como no es lo mismo hombre y lo que el hombre es; y así no es lo mismo Dios y lo que Dios es.
- *Respuesta*: La realidad de naturaleza es del Hijo, y la misma realidad de naturaleza es del Padre, y así no hay que distinguir en Dios entre naturaleza y realidad de naturaleza, como ocurre en las cosas creadas; sino que la misma realidad, por su eminencia, es naturaleza y es realidad o hipóstasis de naturaleza. Así se interpreta a San Hilario:
- En cuanto naturaleza, no es engendrada; mas en cuanto hipóstasis, es generada o genera.
- Cuando San Hilario dice que la realidad de naturaleza no es naturaleza, se refiere a las cosas creadas, por las que la Divinidad no puede quedar medida.
- Tampoco hay que tomarla conforme a los modos corporales que se predican de Dios: como si una cosa fuese Dios, y otra cosa fuese lo que es de Dios, como si estuviese adosado a Él.
- Por tanto, hay una esencia y tres Personas que son lo mismo con la esencia, aunque distintas por las propiedades; y según la razón también se distinguen de la esencia.

2. *Si se ha de admitir que es un Dios de tres Personas, como una esencia de tres Personas.*

- Debe decirse que hay una esencia de tres Personas, y tres Personas de una sola esencia: Dios de tres Personas, o tres Personas de un único Dios, aunque esta formulación no se halla en las Escrituras.

3. *Muestra que los atributos absolutos, como sabiduría, potencia, etc., convienen a las tres Personas.*

- La sabiduría, la potencia y la bondad son algo absoluto en Dios y una sola perfección.
- A veces se atribuye la potencia al Padre, la sabiduría al Hijo, la bondad al Espíritu Santo.
- No se ha de entender que el Padre sea más antiguo que el Hijo, o más débil o menos potente; ni el Hijo ha de ser considerado más joven, y por lo tanto menos sabio; ni que el Espíritu Santo tenga otras virtudes. Se trata de una sola potencia, sabiduría y bondad de tres Personas, porque son consustanciales.

4. *Indaga el nombre "homousion" y todo lo que traslaticiamente se predica de Dios.*

- El nombre "homousion" es lo mismo que "consustancial", o sea, de una misma esencia

y sustancia.

- Tomada así la sustancia por esencia, se dice de una sustancia o esencia, o sea, *homousion*.
- Lo que de modo traslaticio se predica de Dios –como carácter, esplendor, espejo, etc.–, ha de ser tomado en razón de semejanza.

La opinión de algunos que afirman que la persona no se identifica con la esencia o la naturaleza y que la misma esencia no puede ser el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.– A todo lo expuesto, hay que añadir que algunos hombres de perverso modo de pensar, se han precipitado a un desequilibrio mental tan enorme que dicen que no se identifican la naturaleza de Dios con la persona o hipóstasis, afirmando que una misma esencia no podía ser el Padre y el Hijo sin confusión de las personas. En efecto, si esta esencia –dicen– que es el Padre, es el Hijo, entonces el Padre y el Hijo son idénticos. Si dices que esta realidad es el Padre, busca otra que digas que es el Hijo. Pero si no buscas otra, sino que dices que es la misma, entonces el que engendró y el engendrado son el mismo. Por estos motivos y otros semejantes, separan la naturaleza y la persona, hasta el punto de no aceptar que la única y simple naturaleza de la Deidad sea las tres personas.

Ponen un testimonio de autoridad que parece estar en su favor.– Se esfuerzan en defender esto con el testimonio de San Hilario, que, en el libro VII *De Trinitate* (más bien: VIII, 21-22) al intentar averiguar si el Apóstol, nombrando al “espíritu de Dios” y al “espíritu de Cristo”, significó lo mismo con ambas expresiones, se explicó en estos términos: “El predicador de los gentiles, al querer enseñar la unidad de la naturaleza en el Padre y en el Hijo, dijo (*Rom.*, 8, 9-11): «El espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Pero si el espíritu de aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales». Todos somos espirituales, si el espíritu de Dios está en nosotros. Pero este espíritu de Dios también es el espíritu de Cristo. Y cuando el espíritu de Cristo está en nosotros, el espíritu de aquél que resucitó a Cristo está en nosotros, y también está en nosotros el espíritu de Cristo. Y, sin embargo, también es el espíritu de Dios el que está en nosotros. Distingue, pues, ¡oh hereje!, el espíritu de Cristo del espíritu de Dios; y distingue el espíritu de Cristo resucitado de entre los muertos, del espíritu de Dios que despierta a Cristo de entre los muertos, puesto que el espíritu de Cristo que habita en nosotros, es el espíritu de Dios; y el espíritu de Cristo despertado de entre los muertos es solamente el espíritu de Dios que despierta a Cristo de entre los muertos. Y ahora, pregunto: ¿acaso piensas que la naturaleza o una cosa que pertenece a la naturaleza está significada en el «espíritu de Dios»? Pues no es lo mismo la naturaleza que una cosa que pertenece a la naturaleza, como no es lo mismo el hombre que lo que pertenece al hombre; ni es lo mismo el fuego que lo que es propio del fuego; y de este modo, Dios no se identifica con aquello que es de Dios”.

Aquí muestra qué sentido obtienen a partir de aquellas palabras.– Con ocasión de estas palabras, los herejes aludidos dogmatizaron que no era lo mismo la persona que la naturaleza de Dios, afirmando que la naturaleza de Dios no era las tres personas; entendiendo, en estas palabras de San Hilario –anteriormente transcritas– por “lo que

pertenece a la naturaleza", la persona; y con el nombre de "naturaleza", la naturaleza divina. Y, por eso, dicen que San Hilario había preguntado al hereje si pensaba que, por el espíritu de Dios, se significaba la "naturaleza" o "lo que pertenece a la naturaleza": para, de este modo, mostrar que había que hacer distinción entre naturaleza y la realidad de la naturaleza, esto es, la persona.

Aquí enseña cómo el contexto de la Escritura misma se opone a estos herejes; de qué modo deben entenderse las palabras de San Hilario; y también enseña que el Espíritu Santo es una realidad de la única naturaleza del Padre y del Hijo y es la misma naturaleza.– Ciertamente, dicen esto no entendiendo con piadosa diligencia el contexto de la Escritura; examinado el cual puede percibirse cómo San Hilario dijo lo que dijo. En efecto, a continuación, en la misma exposición (*De Trin.*, VIII, 25), muestra que en el Espíritu de Dios, a veces se significa el Padre, como cuando dice (*Is.*, 61, 1): "El Espíritu del Señor está sobre mí"; otras veces se significa el Hijo, como cuando se dice (*Mt.*, 12, 28): "Arrojo los demonios en el Espíritu de Dios", demostrando que él expulsa los demonios por el poder de su naturaleza; y, finalmente, a veces, se significa el Espíritu Santo, como en el texto de los *Hechos de los Apóstoles,* 2, 17: "Derramaré mi espíritu sobre toda carne". Y dice que esto se cumplió cuando los Apóstoles, enviado el Espíritu Santo, hablaron en todas las lenguas.

Propone unas palabras de San Hilario, por las cuales se aclara el sentido de las anteriores.– A continuación, San Hilario explica por qué ha hecho esta distinción, mostrando claramente que, en el texto anterior, se significa el mismo espíritu mediante las palabras del Apóstol, y que el mismo es una realidad de la única naturaleza del Padre y del Hijo, al expresarse (San Hilario, *ibid.*, 26) en estos términos: "Estas cosas han sido aclaradas, para que, en cualquier parte que la falsedad herética se presentara, fuera excluida de los límites de la verdad. En efecto, Cristo habita en nosotros, y habitando Él, habita Dios; y, cuando mora en nosotros, el espíritu de Cristo, no mora otro distinto del espíritu de Dios. Y si se entiende que Cristo está en nosotros mediante el Espíritu Santo, con todo, se ha de reconocer que éste es el espíritu de Dios, como es el espíritu de Cristo; y, cuando su naturaleza misma mora en nosotros mediante la naturaleza de Dios, hay que creer que la naturaleza del Hijo no es diferente del Padre, demostrándose que el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo y el Espíritu de Dios, como algo de una sola naturaleza. Por consiguiente pregunto: ¿cómo no pueden ser una sola cosa por naturaleza? El espíritu de la verdad procede del Padre, es enviado por el Hijo, y recibe del Hijo. Pero todas las cosas que tiene el Padre son del Hijo. Por eso, es el espíritu de Dios quien recibe de Él y es el mismo espíritu de Cristo. El espíritu es una realidad que tiene la misma naturaleza del Hijo, y también tiene la misma naturaleza del Padre y es el espíritu de Dios que resucitó a Cristo de entre los muertos y es el mismo espíritu de Cristo despertado de entre los muertos. Entonces, en algo se diferencia la naturaleza de Cristo y de Dios, y no es la misma, si es posible demostrar que el espíritu de Dios, no es el espíritu de Cristo". "Por consiguiente, el espíritu de Dios está en nosotros y en

nosotros está el espíritu de Cristo; y, cuando mora el espíritu de Cristo, mora el espíritu de Dios. Así pues, como lo que pertenece a Dios pertenece a Cristo, y lo que es de Cristo, es de Dios, no es posible que Cristo sea algo distinto y diverso de lo que es Dios". "Así pues, Dios Cristo es un solo espíritu con Dios", "de acuerdo con el pasaje evangélico (*Jn.,* 10, 30): «Yo y el Padre somos una sola cosa». En estas palabras, la Verdad enseña que hay unidad de naturaleza, no soledad de unión" (San Hilario, *ibid*., 27-28). He aquí que si examinas atentamente estas palabras, encuentras que el Espíritu Santo es denominado algo que tiene la naturaleza del Padre y del Hijo y se dice que Él mismo tiene la naturaleza de Dios; "donde se dice que, mediante la naturaleza de Dios, la naturaleza misma mora en nosotros" (*ibid.,* 26), si Cristo está en nosotros mediante el Espíritu Santo.

Discute las palabras anteriores y enseña que no debe distinguirse en la Trinidad del mismo modo que en las criaturas.– Así pues, en la Trinidad no hay que hacer distinción entre la naturaleza y la realidad que pertenece a la naturaleza, como en las cosas creadas, porque, como dice San Hilario (*De Trin*., I, 19) "no hay comparación posible entre las cosas terrenales y Dios. Y si se ofrecen algunos ejemplos de comparaciones, nadie piense que tales ejemplos contienen en sí la idea absoluta de su perfección"; "en efecto, sobre Dios no hay que hablar en sentido humano" (*ibid.,* VIII, 14).

Debido a las cosas creadas dijo aquello: "no es lo mismo la naturaleza que la realidad que pertenece a la naturaleza".– Por lo tanto, fijándose en la naturaleza de las realidades creadas dijo: "no es lo mismo la naturaleza que lo que pertenece a la naturaleza", añadiendo ejemplos de las mismas criaturas. Después, mostrando que era un error medir al Creador con la medida de las criaturas, añade: "Y según esto, Dios no es lo mismo que lo que es de Dios" (San Hilario, *De Trin.,* VIII, 21-22); como si dijera: si piensas del Creador a modo de las criaturas, te verás obligado a declarar que Dios no se identifica con lo que pertenece a Dios; lo cual es impío decir, puesto que el espíritu de Dios es Dios, y el Hijo de Dios es Dios.

No son realidades diversas Dios y las cosas que están en Él; pues sólo son realidades diversas las cosas que están en Él de las que no están en Él.– Por consiguiente, como San Hilario dice en el mismo libro, las cosas que se dicen de Dios no han de ser tomadas según los modos o medidas corporales. Donde, después de vaciar de la fuerza argumentativa la opinión de aquellos que piensan que una cosa es Dios y otra cosa es lo que es de Dios o pertenece a Dios, y que una cosa es la naturaleza de Dios y otra cosa la realidad que pertenece a la naturaleza –como sí ocurre en las criaturas–, enseña abiertamente que no se distinguen: Dios y las cosas que son suyas de modo que están en Él, expresándolo así: "Un hombre o algún ser semejante a él, cuando está en un lugar no puede a la vez estar en otro, porque lo que está en un lugar está contenido donde estuviera su forma, de manera que, quien permanece en un lugar, no está en todas partes. En cambio, Dios es fuerza viva de inmensa potencia que está presente en todo lugar y nunca está ausente de ninguno, que se manifiesta entero mediante sus cosas y da a entender que sus cosas no se diferencian de Él, de manera que donde están sus cosas se entienda que Él mismo está mediante ellas. Pero no se crea que Dios, según el modo

de las cosas materiales, cuando se encuentra en un lugar no está en todas partes, ya que, mediante sus cosas, no deja de estar en todas partes. Sus cosas no son algo distinto de lo que es Él mismo. Estas palabras han sido escritas para hacer comprender la palabra naturaleza" (San Hilario, *De Trin.*, VIII, 24). Con estas palabras quiere decir –si es que entiendes, ¡oh hereje!–, que la naturaleza divina no es una cosa distinta de sus cosas con tal de que estén en ella; y mediante ellas, está en todas sus cosas que no están en ella.

San Agustín.– En efecto, suyas son también las cosas que no están en Él, esto es, todas las criaturas; y suyas son las cosas que están en Él, como las tres personas, que son de su misma naturaleza y son su misma naturaleza, como hemos afirmado antes en el testimonio de San Agustín que decía que "las tres personas son de la misma esencia, o que son la misma esencia, pero no procedentes de la misma esencia; para que no se entienda la esencia como una cosa, y la persona como otra".

Que hay una distinción de razón cuando se dice hipóstasis y cuando se dice esencia.– Sin embargo, no negamos que hay que hacer una distinción, según la razón, cuando se dice hipóstasis y cuando se dice esencia. Porque con la esencia se significa lo que es común a las tres personas, pero con la hipóstasis no. Sin embargo, la hipóstasis es la esencia y viceversa. Por consiguiente, declaramos que una e idéntica cosa son las tres personas, según la esencia; pero diferentes por las propiedades. De ahí que San Agustín, en el pasaje citado acerca del *Salmo,* 68, diga: "Preguntas qué es el Padre; se te responde, Dios. Preguntas qué es el Hijo, se te responde, Dios. Preguntas qué es el Padre y el Hijo, se te responde, Dios. Preguntado por cada uno de ellos, responde, Dios. Preguntado por ambos, responde, no dioses, sino Dios. No sucede así en los hombres. En efecto, la unidad de la sustancia es tan grande que admite la igualdad, pero no admite la pluralidad. Por consiguiente, si se te ha dicho que, cuando afirmen que el Hijo es lo que es el Padre, evidentemente el Hijo es el Padre, responde: yo te he dicho que el Hijo es esto que es el Padre, según la sustancia, no según lo que se dice relativamente. En efecto, el Padre respecto a sí mismo es Dios, el Hijo respecto al Padre es Dios. Y lo que el Padre es respecto al Hijo, no es el Hijo. Y lo que se llama Hijo respecto al Padre, no es el Padre. Lo que el Padre y el Hijo son respecto a sí mismos, son el Padre y el Hijo, esto es, Dios" (*Enn. in Psal*. 68, 3, sermón 1, 5).

Si se puede decir: Dios de tres personas, o, tres personas de un único Dios, como se dice una única esencia de tres personas, y tres personas de una única esencia.– Hay que considerar aquí, como Dios es la esencia divina y como se dice que un único Dios es tres personas –como se dice que una única esencia es tres personas–, aquí conviene considerar si se puede decir razonablemente: un único Dios de tres personas y tres personas de un único Dios –como se dice una única esencia de tres personas o tres personas de una única esencia–. En estas locuciones, parece que ha de imitarse el uso de la Escritura, en la que frecuentemente se encuentra dicho: "es única la esencia de las tres, y son tres las personas de una única esencia". En cambio, en ninguna parte se presentó haber leído "un único Dios de tres personas o tres personas de un único Dios". Y pienso

que los santos doctores han evitado esto para que, quizás, no se tomara en las personas divinas del modo que se toma cuando se dice algo semejante de las criaturas. Pues, se dice el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y el Dios de cada una de las criaturas. Y, evidentemente, se dice esto por el principio de la creación o por el privilegio de la gracia, y por la sujeción de la criatura o por su servidumbre. Ahora bien, al no haber sido creado nada en la Trinidad, ni siervo, ni sometido, la fe no admite en la Trinidad un modo tal de locución. Así también sucede a la inversa: que de la esencia de Dios no se dice que es la misma esencia de Abraham, de Isaac y de Jacob o de criatura alguna, para que no parezca que nosotros confundimos la naturaleza del Creador y de la criatura.

Aunque la potencia, la sabiduría y la bondad se dicen de Dios según la sustancia, sin embargo, en la Escritura, estos nombres suelen referirse a veces distintamente a las personas.– Parece por lo expuesto que, como la esencia se dice de Dios según la sustancia, así también se dicen según la sustancia la potencia, la sabiduría y la bondad. Pero estos nombres que se dicen de Dios según la sustancia, convienen del mismo modo a las tres personas. Por consiguiente, única es la potencia, la sabiduría y la bondad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y estas tres personas son la misma potencia, la misma sabiduría e idéntica bondad. Por lo tanto, se descubre que la perfección en la Trinidad es suma, pues si faltase la potencia o la sabiduría o la bondad, no sería el Bien sumo. Pero, dado que en Él está la perfecta potencia, la infinita sabiduría y la incomprensible bondad, con justicia se dice y se cree que en Él está el sumo bien. Y, aunque, en Dios, sean completamente una sola cosa la potencia, la sabiduría y la bondad, sin embargo, en la Sagrada Escritura estos nombres suelen frecuentemente referirse distintamente a las personas, de modo que se le atribuye al Padre la potencia, la sabiduría al Hijo y al Espíritu Santo la bondad; y no está de más averiguar por qué razón se hace.

Por qué sucede esto, a saber, el atribuir la potencia al Padre y la sabiduría al Hijo.– La prudencia de la Sagrada Escritura se preocupó de hacer esto: que no midamos la inmensidad de Dios a semejanza de la criatura. En efecto, la Sagrada Escritura había dicho que el Padre es Dios y que el Hijo es Dios. Y oyó esto el hombre, que había visto al hombre como padre y no había visto a Dios como Padre; y comenzó a pensar que las cosas ocurrían en el Creador del mismo modo que ocurrían en las criaturas, a partir de las cuales estos nombres fueron trasladados al Creador. Y en las criaturas el padre es antes que el hijo y el hijo posterior al padre; los sentidos suelen observar debilidad en el padre a causa de su vejez, e imperfección en el hijo por su inexperiencia. Por eso se presenta la Escritura llamando al Padre potencia, y llamando al Hijo sabio, para que no pareciera que el Hijo era posterior al Padre, y por ello menos sabio.

Por qué razón se le atribuye al Espíritu Santo, la bondad.– Dios es llamado también Espíritu y se ha dicho que Dios tiene Espíritu. Y parecía que este nombre era nombre de inflamación e hinchazón. Por lo tanto, la conciencia humana temió acercarse a Dios, por su rigor y crueldad. Por lo que la Sagrada Escritura ha templado su discurso, dándole al Espíritu el nombre de bueno, para que no fuera considerado cruel quien era suave; no

que sólo el Padre es potente o más potente, ni sólo el Hijo sabio o más sabio, ni que sólo el Espíritu Santo es bueno o más bueno. Por consiguiente, una sola es la potencia, la sabiduría y la bondad de los tres, como una sola es la esencia. Por lo cual de la misma manera que el Hijo se dice "homousios", esto es, consustancial al Padre, así también es co-omnipotente.

Acerca de este nombre "homousion": de qué autoridad se toma y qué significa.– No hay que omitir lo que San Agustín en el libro II *Contra Maximino* (14, 3) dice sobre el nombre "homousion", del que se sirven los tratadistas latinos con frecuencia: "El Padre y el Hijo son de una sola e idéntica sustancia. Esta sustancia es el «homousion» que en el concilio de Nicea fue confirmado con la autoridad de la verdad por los padres católicos contra los herejes arrianos. Y después, en el concilio de Rímini, debido a la novedad de la palabra, menos comprendida de lo esperado –y a la que, sin embargo, había dado a luz la fe antigua–, engañados muchos con el fraude de unos pocos, la impiedad herética bajo el hereje emperador Constancio intentó demoler. Pero después de no mucho tiempo, prevaleciendo la libertad de la fe católica, después que su valor exacto se entendió como era debido, «homousion», mediante la pureza de la fe católica, luego y ampliamente fue defendida y difundida. Pues, ¿qué significa «homousion», si no de una sola e idéntica sustancia? ¿Qué significa –diré– «homousion», a no ser «Yo y el Padre somos una sola cosa»? Luego, este nombre no debe evitarse, en medio de las novedades profanas de las palabras".

Los nombres que se dicen de Dios traslaticiamente y por semejanza.– Además, hay que tener presente que en la asignación de la distinción de los nombres –entre otros los que hemos explicado diligentemente antes (en las distinciones 22-34)– hemos afirmado que algunos se dicen de Dios traslaticiamente (en la distinción 22) y por semejanza, como espejo, esplendor, carácter, figura y otros similares. Y de estos nombres, transmito brevemente al piadoso lector lo que pienso: que, considerado el carácter de la semejanza según las causas de expresarse, asuma la comprensión o el sentido católico de las cosas dichas.

Al pasar a tratar de otros temas, afirma que él no ha transmitido nada digno de la excelencia de la inefable Trinidad.– Hemos hablado ya mucho sobre el misterio de la unidad y de la suma e inefable Trinidad. Sin embargo, reconocemos que no hemos transmitido nada digno de su inefabilidad; sino que, más bien, hemos admirado y glorificado su ciencia, sin que hayamos podido llegar a ella.

División del texto de Pedro Lombardo

Aquí el Maestro establece la comparación entre persona y esencia. Divide el tema en dos partes: en la primera, pone la comparación; en la segunda pone fin a la materia, allí donde dice: "Además, hay que tener presente". La primera parte la subdivide en dos: en la primera, compara la persona a la esencia, según la identidad; en la segunda, según la comunidad de esencia respecto a las personas, donde dice: "Hay que considerar aquí". Vuelve a dividir la primera en dos partes: en la primera expone el error de algunos y los argumentos de los que yerran; en la segunda responde a los argumentos, en el pasaje que comienza: "Ciertamente, dicen esto no entendiendo con piadosa diligencia el contexto de la Escritura". Sobre lo primero, hace dos cosas: primero expone el error; segundo, la prueba del error, en el texto que dice: "En efecto, si esta esencia –dicen– que es el Padre, es el Hijo, entonces el Padre y el Hijo son idénticos". Y esta parte la divide en dos: en la primera expone la prueba con un argumento; en la segunda expone la prueba con el testimonio de la autoridad, en el pasaje que empieza: "Se esfuerzan en defender esto con el testimonio de San Hilario".

"Ciertamente, dicen esto no entendiendo con piadosa diligencia el contexto de la Escritura". Aquí responde a las pruebas; y hace dos cosas: primero responde al argumento de autoridad; y después al de razón, donde dice: "Sin embargo, no negamos que hay que hacer una distinción, según la razón". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, hace la exposición del argumento de autoridad; segundo, consolida su opinión según el testimonio de San Agustín y San Hilario, en el texto que dice: "Por consiguiente…, las cosas que se dicen de Dios no han de ser tomadas según los modos o medidas corporales".

"Hay que considerar aquí". Compara la esencia a las personas según la comunidad; hace dos cosas: primero, trata la comunidad de esencia; segunda, determina el significado de un cierto nombre que designa la comunidad de esencia, donde dice: "No hay que omitir lo que San Agustín… dice sobre el nombre «homousion»". Sobre el primer punto dice dos cosas: primero, expone lo que pertenece a la comunidad de esencia, en cuanto que es significado con el nombre de esencia; segundo, en cuanto que es significado con el nombre de otros atributos, en el pasaje que dice: "Parece por lo expuesto que, como la esencia se dice de Dios según la sustancia, así también se dicen según la sustancia la potencia, la sabiduría y la bondad". Donde hace dos cosas: primero, muestra la comunidad de estos; segundo explica la razón de la apropiación, en el pasaje que empieza: "La prudencia de la Sagrada Escritura se preocupó de hacer esto".

"Además, hay que tener presente". Aquí pone fin al tratado de la Trinidad; hace dos cosas: primero explica algo que parecía faltar: los nombres traslaticios; segundo, confiesa la insuficiencia, debido a la dificultad de la materia, en el pasaje que empieza: "Hemos hablado ya mucho sobre el misterio de la unidad y de la suma e inefable Trinidad".

Cuestión 1

Se plantean tres cuestiones. Primera: comparación entre la esencia y la persona. Segunda: la apropiación que se pone en el texto. Tercera: los nombres que se dicen de Dios traslaticiamente.

Sobre la primera cuestión se exponen dos puntos: 1. Si la esencia es la persona; 2. Si se puede decir que las tres personas son de una única esencia.

Artículo 1: Si se identifican en Dios la persona y la esencia
(I q39 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la persona y la esencia no se identifican en Dios. En efecto, cada una de las personas o hipóstasis en Dios: o es generante, o es engendrado, o es procedente. Es así que la esencia no es de esa índole –como se ha dicho antes de la distinción 5, cuestión 1, artículo 1–. Luego etc.

2. La afirmación y la negación nunca se verifican de lo mismo. Es así que se verifican de la esencia y de la persona, ya que la esencia no es distinta, pero la persona es distinta. Luego, la persona y la esencia no se identifican.

3. Cada una de las personas o hipóstasis es el supuesto de una naturaleza. Es así que una cosa no puede ser el supuesto de sí misma. Luego la persona y la esencia no se identifican.

4. Todo lo propio resulta de una adición a lo común. Es así que la esencia es lo común, mientras que la persona es lo propio. Luego la persona resulta de la adición a la esencia. Así pues, no son totalmente idénticas.

5. Dos cosas no se unen en lo que es totalmente idéntico para las dos: ya que en nada pueden distinguirse. Es así que las dos personas, el Padre y el Hijo, están unidas en la esencia. Luego la esencia no se identifica totalmente con ambas personas.

EN CONTRA , según Boecio (*De Trin.*, I, 2) en Dios se identifica aquello por lo que es [*quo est*] y lo que es [*quod est*]. Es así que la esencia se significa como esto por lo que es [*quo est*], y la persona es significada como lo que es [*quod est*]. Luego la esencia y la persona se identifican.

Además, si la persona del Padre no es la deidad misma, por la que se dice Dios, el Padre se dirá Dios por la participación de alguna naturaleza. Ahora bien, aquello por cuya participación es denominado algo, es mayor y más perfecto –en cuanto al género según el cual se denomina–, que el mismo participante –como se ha dicho en la distinción 22–; y también Dionisio (*De div. nom.*, 12) dice que las dos participaciones rebasan a los mismos participantes. Luego se seguirá que algo que no es el Padre; a saber, la misma Divinidad, sería algo mayor y más perfecto que el Padre; pero esto es inadmisible. Luego es necesario que la esencia y la persona se identifiquen completamente.

Finalmente, si la esencia fuera una realidad distinta de las tres personas, se seguirá que habría cuatro realidades en Dios: lo que es herético.

SOLUCIÓN

La persona y la esencia no se distinguen realmente en Dios en absoluto. En efecto, en

aquellas cosas en las que la esencia es distinta de la hipóstasis o supuesto, es necesario que haya algo material por lo que la naturaleza común sea individuada y determinada a lo singular concreto. Por lo tanto, en las criaturas la hipóstasis añade, sobre la esencia o la naturaleza, la determinación de la materia o de aquello que se encuentra en vez de la materia; por lo que, en las criaturas, estas cosas no se identifican completamente. Ahora bien, en Dios, su misma naturaleza no es subsistente por algo, respecto al cual se determina como por la materia, sino que es subsistente por sí misma y es su propio ser subsistente. De ahí que la naturaleza es aquello que subsiste y el ser en que subsiste. A causa de esto, en Dios se identifican completamente aquello por lo que es [*quo est*] y lo que es [*quod est*]. Luego es necesario que realmente se identifiquen del todo la esencia y la persona, incluso si se estableciera que las propiedades no fueran la misma esencia: ya que las personas no tienen el ser personas porque están bajo las propiedades, sino por el hecho de que están bajo la esencia, puesto que la persona expresa un individuo subsistente en el género de la sustancia. Por lo tanto, es un inconveniente mayor poner la diferencia en la realidad [*secundum rem*] entre la esencia y la persona, que entre la esencia y la propiedad. Pero la esencia y la persona se distinguen según la razón; y a esta razón subyace un fundamento que es la razón de la verdad de la cosa. En efecto, en Dios, al haber la suma simplicidad y la suma perfección, lo podemos significar de dos modos: la suma simplicidad mediante los nombres abstractos y la suma perfección mediante los nombres concretos que significan algo subsistente.

Así mismo, en Dios, encontramos algo común según la realidad y algo propio. Luego en Dios la razón de persona incluye dos cosas. En efecto, con el nombre de persona se significa Dios como subsistente y como propio; pero con el nombre de esencia se significa, como de manera absoluta, no como subsistente, y sí como común; mientras que con el nombre de paternidad no se significa como subsistente, sino como propio; y, sin duda, no como distinto, sino como lo distintivo.

Así queda claro que la persona no se diferencia realmente de la esencia y de la propiedad, sino sólo según la razón, mediante la cual se significan ambas cosas como lo formal respecto a la persona en cuanto a las dos características que son propias del concepto de persona: ya que la esencia es significada, como su forma, en cuanto que es subsistente; y la propiedad como su forma en cuanto que es lo propio e incomunicable.

RESPUESTAS

1. El engendrar y los actos semejantes son atribuidos a la persona divina según el doble modo de significar por el que se distinguen de la esencia: tanto porque significan las relaciones distintivas las personas, como porque las significan a modo de acto. Ahora bien, cada uno de los actos es propio de una realidad subsistente y perfecta; y, por eso, no pueden ser atribuidos a la esencia por el hecho de que son atribuidos a la hipóstasis, ya que son atribuidos a la hipóstasis según aquello en lo que no se identifica con la esencia. Y, así, en el proceso sobreviene la falacia de accidente.

2. De un mismo sujeto, en cuanto que es el mismo sujeto, es imposible afirmar y negar la misma cosa; pero si las afirmaciones y las negaciones que pertenecen a la distinción, se distinguen en algo, podrán verificarse en aquel sujeto; puesto que toda distinción, bien sea distinción real, bien sea distinción de razón, se funda en la afirmación y en la negación, como está claro en los sinónimos. En efecto, la túnica y el vestido significan la misma realidad, sin embargo, son nombres diversos, y de cualquier otra indumentaria semejante. Por lo tanto, las afirmaciones y las negaciones que pertenecen a la cosa no pueden verificarse hasta el punto de decir: la túnica es blanca, el vestido no es blanco; pero las afirmaciones y las negaciones que pertenecen a los mismos nombres, pueden verificarse hasta el punto de decir: la indumentaria es del género femenino, el vestido no es del género femenino. Así también, al identificarse según la realidad la persona y la esencia, nada que pertenezca a la naturaleza de la cosa, que se predique de la esencia, puede negarse de la persona, de modo que se pueda decir que la esencia es increada y que la persona no es increada, la esencia es Dios, y la persona no es Dios, y cosas semejantes. Pero, dado que la persona y la esencia se distinguen conceptualmente, todo lo que pertenece a la razón en la que se distinguen, que se predica de una, puede negarse de la otra, hasta el punto que se puede decir: la esencia es común, la persona no es común; la persona genera, la esencia no genera; y así de otras cosas. Por lo cual, en todos esos casos, no se atribuye lo mismo a la esencia y a la persona.

3. Propiamente hablando, en Dios no hay algo que esté bajo otro [*aliquid sub alio*]; de ahí que San Agustín, en la distinción 8, no acepte el nombre de sustancia en Dios, y Ricardo de San Víctor cambió también el nombre de subsistencia por el nombre de existencia. Por lo tanto, tampoco se emplea con propiedad en la objeción el nombre de "sub-puesto" [*suppositum*], de modo que "la sub-posición" [*suppositio*] haga referencia a una realidad. Pero utilizamos tales nombres según nuestra concepción de las cosas, la cual admite, en Dios, algo correspondiente a aquellas dos realidades (esencia y persona) en las criaturas, de las cuales una es "sub-puesta" [*supponitur*] a otra, como una realidad existente por sí, se "sub-pone" [*supponitur*] a la forma común simple. Y nuestro entendimiento acepta algo absoluto en Dios, que responde a la forma, y también algo subsistente que se identifica realmente con lo que es simple. Y por ello llama a la realidad subsistente en Dios, "sub-puesto" [*suppositum*] de la naturaleza simple.

4. Lo común es doble. Pues hay un común según la razón y éste –por adición de algo propio– se contrae y se determina; como el género por la adición de la diferencia, y la especie se individua por la materia. Hay otro común real, que, sin duda, permanece indiviso; por lo tanto, no es necesario que sea determinado por algo añadido, como es la esencia en las tres personas. Sin embargo, es verdad que es necesario que pertenezca al concepto de persona alguna razón, a saber, la de relación, que no pertenece al concepto de la esencia, pero que no se diferencie realmente de la misma esencia. Por lo tanto, tampoco realiza o forma una composición, ni distingue en algo realmente la persona de la esencia, sino que distingue la persona de la persona.

5. Las tres personas se unen en la esencia, que, según la realidad, se identifica con cada una de ellas. Pero se diferencia, según la razón, de cada una de ellas, en cuanto que la persona incluye en sí el concepto de relación; y esta relación, aunque, comparada con la esencia, se diferencia sólo conceptualmente de ella, sin embargo, comparada con su correlativo, al que se opone, provoca una distinción real. En efecto, la relación no distingue realmente, a no ser según la oposición relativa que posee. Ahora bien, esta oposición no es respecto a aquello en lo que la relación tiene el ser, sino que es respecto a aquello a lo que se refiere. Por esto, no se distingue realmente de la esencia ni de la persona en la que está, sino que se distingue de la otra persona a la cual se refiere.

Artículo 2: Si se dice convenientemente que las tres personas son de una única esencia
(I q33 a3)

OBJECIONES

1. Parece que es inapropiado decir que las tres personas son de una única esencia [*unius essentiae*]. Ya que según los gramáticos, lo expresado en latín de modo oblicuo es transitivo. Es así que la construcción transitiva exige la diversidad de las cosas que son construidas. Así pues, al no ser la esencia diversa de la persona, parece que se dice de modo impropio que las tres personas son de una sola esencia.

2. Si se dijera que esos genitivos latinos se construyen intransitivamente –como cuando se dice el don del Espíritu Santo, esto es, que es el Espíritu Santo–, sucede lo contrario. De la misma manera que las tres personas son una única esencia, así también son un único Dios. Luego, si aquella razón es suficiente, entonces, parece que, de modo semejante, puede decirse que las tres personas son de un único Dios, lo que se niega en el texto.

3. Toda construcción latina en oblicuo puede exponerse mediante alguna preposición de tipo causal. Es así que esta proposición es falsa: las tres personas son procedentes [*ex*] de una misma esencia o de [*de*] una misma esencia, o por [*per*] una misma esencia. Luego parece que esta otra proposición es también falsa: las tres personas son de una única esencia [*unius essentiae*].

4. Es idéntica la razón de una cosa y de una única cosa, como dice el Filósofo (*Metaphys*., IV, texto 3). Así pues, si las tres personas son de una única esencia, se podrá decir convenientemente que las tres personas son de la esencia, lo que no dice nada. Luego tampoco lo primero.

EN CONTRA, todos los católicos han aprobado y defendido el nombre de "homousion", como se dice en el texto. Es así que ese nombre no se diferencia de "de una única esencia", como también se dice en el texto. Luego las tres personas son de una única esencia.

SOLUCIÓN

Ha de concederse absolutamente esta proposición: "Las tres personas son de una sola esencia". En efecto, aunque en las cosas creadas sean cuatro las causas, sin embargo, las relaciones de todas causas no se encuentran en Dios. En efecto, la relación de la causa material no corresponde a Dios, ni respecto a algo que hay en Él, ni respecto a aquello que hay en las criaturas; porque la materia es imperfecta y en potencia. Pero la relación de la causa final está, sin duda, en Dios, respecto a las criaturas, del que decimos que su bondad es el fin de cada una de las criaturas, pero no respecto a algo que hay en Él mismo. En efecto, una persona no es fin de otra, porque de esto se seguirá una gradación

en la bondad.

En cambio, la relación de causa formal corresponde a Dios no sólo respecto a la criatura de la cual es ejemplar, sino también respecto a aquello que hay en Él. Sin embargo, esta referencia no se funda sobre una relación real, sino según el modo de significar: ya que algo se significa como forma, por ejemplo, la esencia, y algo se significa como subsistente en la forma, como la persona. Por otra parte, la relación de la causa eficiente conviene a Dios, tanto respecto a la criatura como respecto a aquello que hay en Él. Sin duda, no debe ser de la esencia a la persona, sino de la persona respecto a la persona que es a partir de ella [*ab ipsa*]. Sin embargo, esta referencia no se funda sobre la acepción del entendimiento, sino sobre una relación que existe en la realidad; pero, de modo que se tome el término eficiente en sentido amplio, ya que en Dios, nada hay que sea un hacedor y algo que sea hecho, más bien, en Él, está el origen de una persona de otra.

Y, así, queda claro que, en Dios, toda construcción respecto a la realidad divina: o es según la relación de la causa eficiente, como cuando se dice Hijo del Padre, o según la relación de la causa formal, como cuando se dice: "Las tres personas son de una única esencia [*unius essentiae*]". Por lo tanto, hay que decir que estos genitivos latinos [como *unius essentiae*] se construyen en la relación de la causa formal.

RESPUESTAS

1. Aunque la esencia y la persona se identifican realmente, sin embargo, se diferencian conceptualmente, puesto que la una es significada como forma de la otra. Y esta diversidad basta al gramático, que considera los modos de significar a través del nombre.

2. No hay allí, en absoluto, una construcción según la identidad, sino según la relación de la forma –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–. Y dado que Dios no es significado como forma de las tres personas, por eso no puede decirse que las tres personas son de un único Dios. En efecto, no podría entenderse esa construcción, a no ser de modo posesivo; y de manera semejante, por la misma razón se dice que la esencia de las tres personas es única, pero no que sea un Dios de tres personas; porque en el nombre de Dios, está implicada la relación de principio creador y gobernante.

3. Las preposiciones latinas "ex" y "de" [que responden al castellano "de"] señalan algo que se relaciona con el movimiento o la operación como principio, y no como término. Por ello, designan la relación de la causa eficiente o material, pero no la relación de la forma o del fin, que son, más bien, como término del movimiento. Y por eso, de ningún modo puede decirse que las tres personas son procedentes [*ex* o *de*] de la misma esencia. Pero puede decirse que están o son en la misma esencia, ya que la preposición "en" [*in*] puede denotar la relación de la causa formal continente.

4. Estas construcciones que se encuentran en la designación de la forma, exigen dos genitivos latinos de los que uno signifique la forma misma y el otro la determinación de la forma; como cuando se dice: una columna de sorprendente altura; o requieren un solo genitivo que tenga la fuerza de los dos genitivos, como cuando se dice que un hombre es de “buena sangre” [*vir sanginum*], esto es, hombre productor de copiosa sangre. Por eso, es necesario también para nuestro objetivo que haya dos genitivos latinos de los que uno signifique la misma esencia divina y el otro designe su simplicidad o unidad, o alguna otra condición de la esencia. Por lo tanto, puede decirse convenientemente: “tres personas de una única esencia” [*unius essentiae*], o “de idéntica esencia” [*eiusdem essentiae*], o, “de una esencia increada” [*increatae essentiae*]; pero no es admisible ésta: “las tres personas son de la esencia”, pura y simplemente.

Cuestión 2

Después se pregunta sobre la apropiación que está puesta en el texto.

Artículo único: Si se le atribuye convenientemente al Padre, la potencia; la sabiduría al Hijo y al Espíritu Santo la bondad
(I q39 a8)

OBJECIONES

1. Parece, efectivamente, que la apropiación puesta en el enunciado no es la apropiada. En efecto, la virtud pertenece a la potencia. Es así que la virtud es apropiada al Hijo, pues en 1 *Corintios,* 1, 24, se dice: "A Cristo, virtud de Dios". Luego la potencia no debe apropiársele al Padre, sino al Hijo.

2. El principio de la enunciación o de la pronunciación del verbo es la sabiduría misma. Es así que pronunciar el verbo, que es el Hijo, pertenece al Padre, que es su principio. Luego la sabiduría debe apropiársele al Padre, más bien que al Hijo.

3. De la misma manera que el Hijo, como verbo, procede a modo de entendimiento, así también, como Hijo procede a modo de naturaleza. Luego si la sabiduría se la apropia al Hijo, porque procede a modo de entendimiento, por la misma razón debe apropiársele a él la naturaleza, ya que procede a modo de naturaleza.

4. Según Dionisio (*De div. nom.*, 4), el bien es difusivo de sí mismo, y es como principio fontal de toda emanación de la bondad divina. Es así que su principio fontal conviene al Padre. Luego la bondad debe apropiársele al Padre.

EN CONTRA está lo que se afirma en el texto.

SOLUCIÓN

Los nombres de las personas se dicen tanto de las realidades divinas como de las realidades creadas, pero no de modo unívoco, sino según lo anterior y lo posterior. Por lo tanto la paternidad y la filiación en las criaturas y en Dios son según un modo distinto, y por eso, la apropiación puede suceder de dos modos. De un modo, considerando las razones de los nombres en cuanto que se dicen de las criaturas, y así la apropiación siempre debe hacerse mediante el contrario, hasta llegar al punto de excluir del Creador el modo de la criatura. De otro modo, considerando las razones de los nombres en cuanto que se encuentran en Dios; y así debe producirse la apropiación por la semejanza a lo propio –como se ha dicho antes, en la distinción 31, cuestión 2, artículo 1–.

Esta apropiación es conveniente de ambos modos. En efecto, si se consideran las razones de estos nombres según el modo en el que se encuentran en las criaturas, se encuentran como formados mediante el contrario. En efecto, entre nosotros, la debilidad se encuentra en los padres, debido a la vejez, de ahí que al Padre celestial se le atribuya la potencia; la impericia se encuentra en los hijos debido a los impulsos juveniles y también por su inexperiencia, y por ello al Hijo de Dios se le atribuye la sabiduría. Ahora bien, el nombre de espíritu, entre nosotros, suele corresponder a una cierta inflamación y

rigidez o impetuosidad, de ahí que en *Isaías,* 2, 22 se diga: "Dejad descansar al hombre, que resopla por su nariz" [*cuius spiritus in naribus eius*], y por ello, la bondad se le atribuye al Espíritu Santo; y este sentido se encuentra en el texto.

En cambio, si se toman las razones de los nombres en cuanto que están en Dios, también así la apropiación podrá hacerse por la semejanza a lo propio; de modo que a Padre, que es principio fontal de toda la Divinidad, se le asigne la potencia, que, en su razón, incluye el principio. En efecto, la potencia es principio de transmutación, como en el libro V de *Metaphysica* (texto 17) se dice; y dado que el Hijo procede a modo de entendimiento que es perfeccionado y terminado por la sabiduría, se le atribuye la sabiduría; y, puesto que el Espíritu Santo procede a modo de voluntad, cuyo objeto es la bondad, por ello se le apropia o asigna la bondad.

RESPUESTAS

1. La virtud no indica de modo absoluto la potencia, sino la perfección de la potencia; de ahí que el Filósofo (*De cael.*, I, texto 32) diga que la virtud es lo último de la potencia en la realidad. Por consiguiente, de esta manera la virtud puede considerarse de tres modos. O en cuanto que está radicada en la potencia; y así, puede ser atribuida al Padre, como también la potencia. O en cuanto es aquello mediante lo cual la potencia sale al acto; y así, es apropiada al Hijo, por el que se dice que el Padre obra; de ahí que también al Hijo se le llame brazo del Padre en *Job*, 40, 4 "¿Tienes los brazos, tú, como los de Dios?…", como expuso San Gregorio (*Mor.*, 32, 6). O en cuanto que impone la bondad en la obra, de ahí que en II *Ethica* (5) se diga que la virtud hace bueno al que la posee y hace buena su obra; y así la virtud es atribuida al Espíritu Santo, como también la bondad.

2. La sabiduría puede compararse con el verbo de tres modos: o identificándose, o como aquello que precede, o como aquello que sigue, tanto en la realidad divina como en la realidad humana. En efecto, el verbo, al expresar un concepto del entendimiento, es necesario que esta concepción siga en nosotros a una cierta luz intelectual y, al menos, a la luz del entendimiento agente y de los primeros principios de los cuales se capta la conclusión. Por lo tanto, si la sabiduría se considera, entre nosotros, en cuanto que consiste en el conocimiento de la conclusión que es captada por la mente, así se identifica con el verbo mental; pero si la sabiduría se considera en cuanto que consiste en la luz del entendimiento agente y en el conocimiento de los primeros principios, así, precede al verbo, que es la concepción de la conclusión. En fin, si se toma la sabiduría que es producida o generada en la mente del discípulo mediante el verbo del maestro, así, la sabiduría sigue al verbo.

Del mismo modo sucede también en Dios, puesto que la sabiduría como engendrada se identifica con el verbo –como está claro en lo previamente expuesto, distinción 32, cuestión 2, artículo 2–. El mismo entendimiento paterno se comporta en la producción del verbo como la luz del entendimiento agente juntamente con los principios en la

producción de la conclusión. Y así, según el orden natural, la sabiduría es principio del verbo, como decimos que la sabiduría ingénita es principio de la sabiduría engendrada. En fin, la misma sabiduría creada sigue al verbo, como realizada mediante el propio verbo; de ahí que el *Eclesiástico*, 1, 5, diga: "La fuente de la sabiduría es el verbo de Dios en las alturas"; y, por ello, la sabiduría esencial que ni es ingénita ni es generante, puede ser apropiada al Hijo, en cuanto que es verbo, pero no tiene esta semejanza respecto a algo propio del Padre.

3. La naturaleza siempre tiene razón de principio: en efecto, es –esencial y no accidentalmente– principio del movimiento y del reposo en aquello en lo que está, como se dice en II *Physica* (texto 3); y, por eso, no puede ser apropiada al Hijo que es desde el principio según el origen de la naturaleza, y no es principio en aquel origen. Pero la sabiduría no tiene sólo la razón de principio, sino también de aquello que es de un principio, y, aún más, en cuanto que la sabiduría y la ciencia son propiamente de las conclusiones, aunque también la sabiduría lo sea de los principios, como se dice en el VI *Ethica* (7); y, por ello, puede ser apropiada al Hijo.

4. El bien es difusivo a modo de fin, en cuanto que se dice que el fin mueve al eficiente. Pero el Padre no es principio de la Divinidad de este modo, sino que más bien lo es a modo de eficiente, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

Cuestión 3

Se examinan las cosas que se dicen de Dios traslaticiamente. Sobre esto, se plantean dos puntos: 1. Si algo se dice de Dios traslaticiamente; 2. A partir de qué cosas, Dios debe ser nombrado traslaticiamente.

Artículo 1: Si algo debe decirse de Dios traslaticiamente
(I q1 a9)

OBJECIONES

1. Parece que nada debe decirse de Dios traslaticiamente. En efecto, como dice Boecio (*De Trin.*, I, 2), es necesario tratar las cosas divinas intelectualmente y no ser llevado por las imaginaciones. Es así que las locuciones traslaticias son tomadas de la imaginación de las realidades sensibles. Luego no hay que utilizarlas, tratando de Dios.

2. Según el Filósofo (*Top.*, VI, 7), todos los que trasladan, trasladan según alguna semejanza. Ahora bien, según Boecio (*In Porph.*, II, cap. "De specie") la semejanza es la misma cualidad de cosas diferentes. Luego, al no encontrarse en Dios cualidades de las realidades corporales, es evidente que ninguna semejanza o metáfora pueda tomarse de las realidades sensibles, para que se diga algo de Dios traslaticiamente.

3. Toda doctrina es para manifestar la verdad; y, principalmente, la Sagrada Escritura. Es así que las metáforas de esta índole, o las locuciones simbólicas, son como ciertos velos de la verdad, según dice Dionisio (*De cael. hier.*, 1). Luego parece que no hay que servirse de ellas en Teología.

4. Según el Filósofo (*De an.*, I, texto 26), la ciencia se produce por la asimilación del entendimiento a la cosa conocida. Ahora bien, nuestro entendimiento, al ser incorpóreo e inmaterial, tiene mayor semejanza con las realidades divinas que con las realidades corporales que son materiales. Luego es más apto para conocer las cosas divinas que las corporales de esa índole. Así, parece que las cosas divinas no deben sernos manifestadas mediante la semejanza de las cosas corporales.

EN CONTRA está lo que dice Dionisio (*De cael. hier.,* 1): "Ni es posible que el rayo divino nos ilumine de otro modo, a no ser velado por la variedad de semejanzas o imágenes". Es así que el rayo divino es la verdad de las realidades divinas. Luego parece que se nos presenta la verdad de las cosas divinas bajo semejanzas corporales.

SOLUCIÓN

Es sobremanera conveniente que las realidades divinas se nos presenten mediante semejanzas corporales; y se pueden señalar cuatro razones. La primera y principal por la altura de la materia que rebasa la capacidad de nuestro entendimiento; por lo que no podemos captar la verdad de las realidades divinas según su modo propio; y por ello es preciso que se nos presente según nuestro modo. Ahora bien, nos es connatural llegar a las cosas inteligibles partiendo de lo sensible, y partiendo de las cosas posteriores llegar a las anteriores. Luego las realidades inteligibles se nos proponen bajo la figura de lo sensible, para que, partiendo de las cosas que conocemos, el ánimo se eleve a lo desconocido.

Segunda razón: porque al haber en nosotros una doble parte cognoscitiva, a saber, la

intelectiva y la sensitiva, la sabiduría divina ha previsto que ambas partes, en la medida de lo posible, se conduzcan a la realidad divina. Por esto esa sabiduría divina ha ofrecido las figuras de las cosas corporales, que pueden ser tomadas por la parte sensitiva, ya que no podía alcanzar las cosas intelectuales de la realidad divina.

Tercera razón: porque de Dios conocemos con más verdad lo que no es, que lo que es; de ahí que Dionisio (*De cael. hier.*, 2), diga que en la realidad divina las afirmaciones no tienen una unidad acabada, las negaciones verdaderas. Por eso, cuando hablamos de las cosas de Dios, hay que entender que no le convienen a Él del mismo modo que se encuentran en las criaturas, sino que se encuentran mediante un cierto modo de imitación y de semejanza. Esta eminencia de Dios se mostraba con más claridad mediante las cosas que eran más manifiestas al ser alejadas de Él. Ahora bien, esas cosas son las corporales; y por eso fue más conveniente que las realidades divinas se significaran con las especies corporales, de modo que el ánimo humano, acostumbrado a ellas, comprendiera que ninguna de estas cosas que predica de Dios se le atribuya a Él, a no ser mediante una semejanza, en la medida en que la criatura imita al Creador.

La cuarta razón es debida a la ocultación de la verdad divina: puesto que los misterios de la fe han de ser ocultados a los infieles para que no se mofen, y a las gentes sencillas para que no tengan ocasión de errar. Estas causas son señaladas por Dionisio en el *De caelesti hierarchia* (antes citado) y en la *Epistola ad Titum* (9).

RESPUESTAS

1. En el conocimiento de las cosas intelectuales hay que considerar dos aspectos: el principio de la especulación y el término. Sin duda, el principio ocurre partiendo de la realidad sensible, pero el término está en lo inteligible, en cuanto que en el conocimiento natural, partiendo de las especies recibidas por el sentido se toman o captan las intenciones universales mediante la luz del entendimiento agente. Por eso hay que decir que, en cuanto al término de la especulación, no hay que rebajarse a la imaginación, pero en cuanto al principio es preciso elevarse a las realidades divinas partiendo de algunas especies sensibles.

2. La semejanza es doble. En efecto, una es mediante la participación de la misma forma. Esta semejanza no es propia de las cosas corporales respecto a las divinas, como la objeción prueba. Pero hay también otra semejanza de proporcionalidad que consiste en la misma relación de proporción, como cuando se dice: ocho es a cuatro, como seis es a tres; y se comporta el cónsul respecto a la ciudad como el piloto respecto a la nave. Según este tipo de semejanza se produce el traslado de lo corporal a lo divino; como si se dijera que Dios es fuego por el hecho de que, de la misma manera que el fuego hace fluir las cosas derretidas debido a su calor, así también, Dios, mediante su bondad difunde perfecciones sobre todas las criaturas, o algo semejante.

3. La manifestación de la verdad ha de hacerse según la proporción de los receptores.

Dado que a algunos la manifestación de la verdad les es más bien un obstáculo que un provecho, en tanto que la impugnarían por su impiedad, o quedarían perplejos por su simplicidad, por ello, la verdad de los misterios divinos debe ser ocultada, como se dice en *Mateo* (7, 6): "No deis lo que es santo a los perros".

4. Hay una cierta asimilación según la conveniencia de naturaleza, y, así, la asimilación de nuestro entendimiento a la realidad divina es mayor que a las realidades sensibles. Pero no es esta asimilación la que se requiere para la ciencia. Hay una asimilación por información que es exigida para el conocimiento, como la vista se asemeja al color, por cuya especie es informada la pupila. Ahora bien, esta información no puede hacerse en nuestro entendimiento por vía de naturaleza, a no ser mediante las especies abstraídas del sentido; puesto que, como el Filósofo dice (*De an.*, III, texto 18), como el color se relaciona con la vista, así la imagen sensible se relaciona con el entendimiento. Así queda claro que, de este modo, el entendimiento puede asemejarse más a las realidades sensibles que a las divinas.

Artículo 2: Si la trasposición a las realidades divinas resulta partiendo de las cosas viles

OBJECIONES

1. Parece que de las cosas viles no deben hacerse trasposiciones a las realidades divinas. En efecto, como se ha dicho en el artículo precedente, toda trasposición se produce mediante algún modo de semejanza. Es así que en las cosas viles no se encuentran condiciones nobles en las que se pueda disponer de alguna semejanza respecto a las cosas divinas. Luego parece que de las cosas viles no deben hacerse trasposiciones a las realidades divinas.

2. Si se dijera que en las cosas, por muy viles que sean, se encuentra siempre alguna semejanza a la bondad divina, en la medida que son vestigio del creador, sucede lo contrario: en toda criatura se encuentra la semejanza del vestigio o de la imagen. Así pues, si esto es suficiente para hacer la trasposición, parece que puede hacerse la trasposición de todas las criaturas a las realidades divinas, cosa que no sucede.

3. La semejanza de la bondad divina es más clara en las realidades incorpóreas que en las sensibles. Luego parece que los nombres de los ángeles debieran ser mayormente traspuestos en la predicación divina.

4. Las cosas que son completamente diversas no deben ser expresadas con las mismas figuras. Es así que hay algunas figuras que son adoptadas para designar capacidades contrarias, como el nombre de serpiente y león. Luego parece que al menos los nombres de esta índole no debieran ser traspuestos a Dios.

EN CONTRA está que, en las divinas Escrituras, frecuentemente se encuentran también que nombres de animales son traspuestos a la predicación sobre Dios, como se lee en *Oseas*, 13, 7: "Yo seré como leona, como pantera en el camino de los asirios"; y de modo semejante en muchos otros pasajes. Luego parece que también es posible hacer trasposición de las cosas viles a las realidades divinas.

SOLUCIÓN

Dionisio, en *De caelesti hierarchia,* capítulo 2, trata esta cuestión e intenta demostrar que también las realidades divinas nos son más apropiadamente significadas mediante las criaturas más viles que mediante las más nobles. Señala la primera razón: porque con ellas se ocultan más las realidades divinas; la necesidad de esta ocultación se ha manifestado en el artículo precedente. Señala la segunda razón: porque esas cosas viles están más alejadas de Dios y distan más de Él; y por eso, al ser el modo más apropiado de significar las realidades divinas mediante la negación, utilizamos más apropiadamente esas semejanzas. La tercera razón viene señalada para nuestra utilidad: porque se nos da menos ocasión de errar en las figuras de las cosas viles que en las figuras de las cosas nobles. En efecto, nadie duda que Dios no puede ser llamado propiamente un animal vil; y por eso es evidente que la Escritura no atribuye esos

nombres a Dios en sentido propio. Pero entre algunas gentes sencillas, que apenas se pueden imaginar algo más allá de lo sensible, les parecería fácilmente que estas cosas que son nobilísimas en los cuerpos, convienen con toda propiedad a Dios, si de Él se predicasen; y así, las semejanzas, tomadas de las cosas más viles, por su misma cualidad apartan el ánimo del error.

Sin embargo, también se da que Dios se significa en la Escritura mediante las criaturas nobles, como el sol, las estrellas y semejantes; pero no tan frecuentemente.

RESPUESTAS

1. Según Dionisio (*De div. nom.,* 4, § 1-3), nada de la bondad divina carece totalmente de participación. Por eso, incluso de las cosas más viles, pueden tomarse algunas semejanzas apropiadas que convengan a las realidades divinas.

2. En las criaturas, hay algunos nombres que no sólo indican lo que ha sido creado, sino también el defecto anejo de culpa, como el nombre del diablo indica una naturaleza deformada por el pecado; no podemos utilizar traslaticiamente esos nombres para significar las realidades divinas.

3. En las criaturas espirituales, podemos considerar dos cosas: las perfecciones de la bondad divina tomadas en sí mismas; y, con éstas se nombra a Dios, no simbólica, sino propiamente, como se dice sabio, inteligente, etc. Por ello, también en el *Liber de causis* (prop. 6) se dice que Dios es denominado con el nombre de su primer causado: la inteligencia. O podemos considerar el mismo modo determinado de hacer partícipe de las perfecciones de este género; y este modo pertenece a una naturaleza determinada u orden de los ángeles. Por lo tanto, los nombres que expresan este modo, no pueden propiamente decirse de Dios, ni tampoco metafóricamente, puesto que la metáfora ha de tomarse de aquellas cosas que son manifiestas al sentido. Por eso nunca encontramos en la Escritura que Dios sea denominado querubín o serafín o algo semejante, como a veces es nombrado león, oso y otros nombres de este tipo.

4. En una realidad, pueden considerarse diversas propiedades. Por ello no hay inconveniente en que de la misma realidad, según sus diversas propiedades, se haga la trasposición a cosas contrarias: como Dios es denominado león por la liberalidad, o por la fortaleza, o por algo semejante; y el diablo es llamado león por la crueldad. A veces también sucede –como dice Dionisio en la *Epistola ad Titum* (2)–, que el mismo nombre es transferido para significar el participante, la participación y el principio de la participación, como si denominase fuego al hombre que tiene caridad, a la misma caridad y a Dios que infunde la caridad; y de acuerdo con estos casos diversos, la explicación ha de ser diversa.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"En efecto, si esta esencia –dicen– que es el Padre, es el Hijo, entonces el Padre y el Hijo son idénticos". El argumento es el siguiente: la esencia divina es una e idéntica realidad; es así que, la esencia divina es el Padre y el Hijo, como decís; luego la misma realidad es al Padre y al Hijo y la misma realidad ha engendrado y ha sido engendrada. La respuesta a esta objeción es evidente porque se equivoca sobre la realidad. En efecto, si la realidad se toma esencialmente, entonces la esencia divina es una única realidad, y esta realidad no ha engendrado ni ha sido engendrada, ni es el Padre, ni es el Hijo, si es que el Padre y el Hijo se toman adjetivamente. Ahora bien, si la realidad es tomada personalmente, así la esencia divina no es una realidad, sino tres realidades de las que una es generante, la otra engendrada y la tercera procedente; aunque la esencia ni es generante, ni es engendrada, ni es procedente.

"Se esfuerzan en defender esto con el testimonio de San Hilario". La intención de San Hilario en todas sus palabras que aquí se presentan o aducen, es ésta: quiere probar que el Padre y el Hijo son de una única naturaleza. Y para probar esto, toma las palabras del Apóstol (*Rom.*, 8), donde dice que el espíritu del Padre y del Hijo es el mismo. Por esto, San Hilario procede así: al tomarse en Dios de dos modos el espíritu (dado que, unas veces, se toma esencialmente y significa la naturaleza divina –y en este sentido, a veces se pone por el Padre, otras veces por el Hijo y otras por el Espíritu Santo–; pero, otras veces se toma personalmente y entonces significa la realidad natural o la realidad de la naturaleza, o la persona del Espíritu Santo) o, en las palabras del Apóstol, se toma el espíritu de Cristo y del Padre esencialmente como la naturaleza, de modo que el sentido sea éste: el espíritu que es Cristo y el Padre, y, así, se consigue el propósito claramente, ya que, si es único el espíritu de ambos, la naturaleza de ambos es idéntica; o se toma por la realidad natural que es el Espíritu Santo; y, así, se llega a la misma conclusión, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Ahora bien, ninguna cosa de una única naturaleza procede de cosas de naturaleza diversa. Así pues, al ser el Espíritu Santo de una única naturaleza –ya que es simple–, es preciso que el Padre y el Hijo no sean de naturaleza diversa.

"Distingue, pues, ¡oh hereje!, el espíritu de Cristo del espíritu de Dios "; como si dijera: si puedes hacerlo, distínguelos, porque –como es evidente por el testimonio de autoridad del Apóstol–, no es posible la distinción.

"Y de este modo, Dios no se identifica con aquello que es de Dios". Esta frase puede ser interpretada de dos modos: de un modo, como si fuese una reducción a lo imposible, como si dijera: si es en Dios del mismo modo que es en las criaturas, se seguiría que aquello que pertenece a Dios, no es Dios. Pero esto es imposible; y el Maestro así lo expone en el texto. O, del otro modo, puede entenderse absolutamente; y entonces quiere decir que no se identifican según la razón.

Pero "entero" esto es, perfecto; "mediante sus cosas", a saber, por medio de su virtud y potencia que están en todas partes, por las que contiene todo; "se manifiesta" que Él está presente en todas partes.

"Y oyó esto el hombre… y comenzó a pensar que las cosas ocurrían en el Creador del mismo modo que ocurrían en las criaturas, a partir de las cuales estos nombres fueron trasladados al Creador". Pero el Apóstol (*Ef.*, 3, 15), parece decir lo contrario: "Del cual toda paternidad toma nombre en el cielo y en la tierra". Luego, más bien, los nombres han sido trasladados de Dios a las criaturas. Y hay que añadir: en cuanto a la realidad significada la paternidad está en Dios antes que en la criatura; pero en cuanto al modo de significar, mediante el nombre que ha sido impuesto por nosotros, conviene a la criatura primero, y, después, fue trasladado a Dios.

Distinción 35

LA CIENCIA DIVINA EN ORDEN A SUS OBJETOS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si la ciencia de Dios depende de los objetos, v. gr. de los futuros, de modo que si no hubiera objetos futuros tampoco habría presciencia.*

- *Supone* que la ciencia de Dios, aunque sea una y simple, puede designarse con varios nombres o consideraciones: se llama presciencia, disposición o providencia, predestinación y sabiduría; *presciencia* respecto a los futuros, sean bienes o males; *providencia* respecto a las cosas que se deben gobernar; *predestinación* respecto a los sujetos que se han de salvar. Pero *sabiduría* y *ciencia*, respecto a todas las cosas.
- *Pregunta* si la presciencia, la predestinación o la providencia pudieran existir en Dios si no hubiese objeto alguno. Pues, por una parte, parece que si Él no quisiera crear o salvar nada, no habría nada que concerniera a la predestinación o la presciencia: y entonces no habría ni predestinación, ni presciencia. Mas, por otra parte, como en Dios se identifica el ser y el ser sabio, ocurriría que si no pudo presaber nada, y no lo supo previamente, entonces pudo no ser Dios.
- *Responde* que como la presciencia se toma de modo relativo, referida a los futuros, al igual que el creador a la criatura, si no hubiera ningún objeto futuro, no habría presciencia de modo relativo o denominativamente, por cuanto en este sentido la ciencia tiene su término en esos objetos; sin embargo, no faltaría la presciencia de modo entitativo, porque entonces permanecería toda la esencia de Dios, por la cual sabría de sí y de los objetos posibles. Pues la ciencia no sólo es de las cosas temporales, sino también de las eternas.

2. *Dos corolarios acerca de la presencia de las cosas en la misma ciencia de Dios.*

1º Todas las cosas están en Dios, no porque la criatura sea el creador, o porque unas cosas temporales estén esencialmente en Dios, sino porque siempre estuvieron en su ciencia.

2º Todas las cosas están presentes a Dios, y nada respecto a Él puede ser pretérito o futuro: porque todas las cosas están en Él, en un inefable conocimiento de la sabiduría divina.

Texto de Pedro Lombardo

Algunas cosas que se predican de Dios según la sustancia, exigen un tratado especial sobre la ciencia, la presciencia y la providencia; la disposición, la predestinación, la voluntad y la potencia.– A pesar de que anteriormente (en las distinciones 8-9, 19-20, 22-34) hemos disertado y dicho muchas cosas, en general, sobre lo que se dice de Dios según la sustancia, sin embargo, algunas de esas cosas requieren un tratado especial. Y de ellas vamos a tratar ahora, a saber: de la ciencia, presciencia, providencia, disposición, predestinación, voluntad y potencia.

La sabiduría de Dios, aunque es una, recibe diversos nombres a causa de los diversos estados de las cosas.– Hay que tener presente que, aunque la sabiduría o ciencia de Dios sea una y simple, sin embargo, debido a los diversos estados de las cosas y a los diversos efectos, toma numerosos y diversos nombres. En efecto, la sabiduría de Dios no sólo se llama ciencia, sino también presciencia o pre-videncia, disposición, predestinación y providencia. Y la sabiduría de Dios es presciencia o pre-videncia, no sólo del futuro, sino también de todas las cosas, esto es, de los bienes y de los males. Por otro lado, es disposición de las cosas que se han de hacer; es predestinación de todos los hombres que se deben salvar y de todos los bienes con los que en esta vida son liberados y en el futuro serán coronados. En efecto, Dios, desde la eternidad, predestinó a los hombres a elegir el bien; y los predestinó, preparándoles los bienes. Que Dios predestinó a los hombres lo muestra el Apóstol al decir en *Romanos,* 8, 29: “A los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo”; y en *Efesios*, 1, 4: “Nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados”. El profeta *Isaías* (*Is*., 64, 4) muestra que les preparó (a los hombres) los bienes, cuando escribe: “Oh Dios, sin ti, los ojos no vieron las cosas que tú has preparado para aquellos que te aman o te esperan”. Luego desde la eternidad ha predestinado que algunos serían buenos y bienaventurados, o sea, los ha elegido para que fueran buenos y bienaventurados; y a ellos les ha predestinado los bienes, esto es, se los ha preparado. Por otra parte, la providencia se relaciona con las cosas que se deben gobernar; y, sin duda, parece que se debe tomar en el mismo sentido que se toma la disposición. Pero, a veces, la providencia es tomada como la presciencia. Ahora bien, la sabiduría o la ciencia de Dios incluye todas las cosas: los bienes y los males, las realidades presentes, pretéritas y futuras; y no solamente las cosas temporales, sino también las eternas. En efecto, Dios no conoce estas cosas temporales de modo que se ignore a sí mismo; sino que sólo él se conoce perfectamente a sí mismo; y la ciencia de cada una de las criaturas es imperfecta, si se compara con la suya.

¿Hubiese podido haber en Dios ciencia, o presciencia, o disposición, o predestinación, si no hubiera existido alguna cosa futura?– Aquí es preciso considerar si la ciencia, presciencia, disposición o predestinación han podido existir en Dios, si no

hubiera existido ninguna cosa futura. En efecto, al ser "la presciencia de los futuros, la disposición de las cosas que hay que hacer, y la predestinación de los que serán salvados" (Hugo de San Víctor, *De Sacram.,* I, 2, 9), si no hubiera existido cosa alguna, si Dios nada tuviera que hacer, o a nadie a quien salvar, no parece que hubiera podido haber en Dios ni presciencia, ni disposición, ni predestinación. Dios podía no conocer ninguna cosa futura, podía no haber creado nada, ni haber salvado a nadie. Luego pudo no haber en Dios ni presciencia, ni disposición, ni predestinación.

Objeción.– Pero a esto se oponen algunos. Dicen: si la presciencia de Dios podía no existir desde la eternidad, también pudo no ser. Ahora bien, si podía no ser, al ser la presciencia de Dios su ciencia, y, al ser la ciencia su esencia, consecuentemente, pudo no existir desde la eternidad lo que constituye su divina esencia. Y la misma objeción plantean sobre la disposición y la predestinación, que también son la esencia divina.

Otra objeción.– Añaden también otras cosas, diciendo así: si Dios pudo no saber o conocer previamente algunas cosas, al identificarse en Dios el saber previamente con el saber, y el saber con el ser, lógicamente pudo no ser. E igualmente, siendo la misma cosa para Dios el conocer previamente y el ser Dios: si podía no conocer previamente, podía no ser Dios. Ahora bien, podía no conocer de antemano, si podía no preconocer nada. Y pudo no conocer previamente ninguna cosa, puesto que pudo no hacer o producir nada.

Respuesta: la presciencia, la disposición y la predestinación, se dicen de modo relativo respecto a las cosas futuras o a las cosas que se deben hacer.– A estas dificultades, y de conformidad con la medida de nuestra inteligencia, respondemos en los siguientes términos: la presciencia, o la disposición o la predestinación parecen decirse de modo relativo. En efecto, de la misma manera que "creador" se dice de modo relativo respecto a la criatura, así también, parece que la presciencia o el conocer previamente hacen referencia a las cosas futuras; la disposición, a las cosas que se deben hacer; y la predestinación, a los que se deben salvar. Sin embargo, se le llama creador relativamente, de modo que no significa la esencia; en cambio, la presciencia o el conocer previamente, no solamente se dicen respecto a las cosas futuras, sino que también designan la esencia; lo mismo sucede con la disposición y la predestinación.

Luego cuando se dice: si no hubiera cosas futuras, no habría presciencia en Dios o Dios no sería presciente, puesto que la causa de decirlo ahí varía, es necesario distinguir el sentido de lo que se ha dicho. En efecto, cuando dices: "si no hubiera ninguna cosa futura, no habría en Dios presciencia, o Dios no sería presciente", si al atender a esta razón consideras que ninguna cosa estaría sometida a su ciencia por la que ésta pueda llamarse presciencia o se pudiera decir que él es presciente (puesto que ambas cosas se dicen debido al futuro), entonces lo que se entiende es verdadero. Pero, por el contrario, si afirmas esto porque no hay en Él la ciencia mediante la cual conoce previamente el futuro, o porque el mismo Dios, que es presciente del futuro, no existe, entonces lo que se entiende es falso.

De modo semejante, se deben determinar y aclarar aquellas otras locuciones: podía no existir la presciencia de Dios o podía no ser presciente, y Dios podía no conocer previamente algunas cosas; esto es, pudo suceder que ninguna cosa futura estuviera sometida a su ciencia, y, de esta forma, no se hubiera podido decir que era presciente o que conocía de antemano, o que su ciencia era presciencia. Sin embargo, Él no sería menos, ni lo sería su ciencia; pero no podría decirse que Él es presciente o que conoce de antemano o que Él es la presciencia, si ninguna cosa futura estuviera sometida a su ciencia. Y dígase lo mismo de la disposición, predestinación o providencia. Pues –como se ha dicho antes– estas cosas se refieren a las cosas temporales y sólo con ellas se relacionan.

La ciencia en Dios no es solamente de las realidades temporales, sino también de las realidades eternas.– La ciencia o la sabiduría no solamente es de las realidades temporales, sino también de las eternas. Luego, aunque no existiera ninguna cosa futura, sin embargo, en Dios, habría la misma ciencia que hay en este momento; ni sería menor que en el presente, ni es mayor de lo que sería. Por consiguiente, Dios conoció desde la eternidad lo eterno y todo esto que habría de ser; y lo conoció desde la eternidad de manera inmutable. También conoció el pretérito y el futuro no menos que el presente; y, en su sabiduría eterna e inmutable, Él mismo conocía todas las cosas que son conocidas. Como dice San Ambrosio (mejor, Ambrosiaster*, In Epp. B. Pauli*, col. 2, 3), en él está, en efecto, la noción de la sabiduría eterna y terrena, puesto que su ciencia inmensa abarca toda sabiduría y toda ciencia.

Por qué se dice que todas las cosas están en Dios y que lo que ha sido hecho es vida en Él.– Además, se dice que todas las cosas tienen el ser en Dios y han sido desde la eternidad. De ahí que San Agustín (*De Gen. ad litt.,* V, 18, 36) diga: “Estas cosas visibles, antes de ser hechas, no eran; luego ¿cómo le eran conocidas a Dios las cosas que no eran? Aún más, ¿cómo iba a hacer estas cosas que no le eran conocidas? Pero no ha hecho nada desconociéndolo. Luego hizo cosas conocidas, no las conoció hechas. En consecuencia, antes de que llegaran a ser, eran y no eran. Eran en la ciencia de Dios, no eran en su naturaleza. A Dios mismo no me atrevo a decirle que, al hacerlo, las ha conocido de un modo distinto de aquél con el que las había conocido para hacerlas; «en el cual no se da mudanza, ni sombra de alteración» (*Sant.,* 1, 17)”. Aquí tienes que estas cosas visibles, antes de ser hechas, estaban en la ciencia de Dios. Por consiguiente, en este sentido, se dice que todas las cosas tienen su ser en Dios, y se dice también que “todo lo que ha sido hecho, es vida en Él” (*Jn.,* 1, 3-4): no porque la criatura sea el Creador, o porque estas cosas temporales sean esencialmente en Dios, sino porque están siempre en su ciencia que es vida.

Se dice que todas las cosas le son presentes, por la misma razón.– Por esto, sucede también que se dice que todas las cosas le son presentes, no solamente las que son, sino también las que han sido y las que llegarán a ser, de acuerdo con aquel pasaje (*Rom*., 4,

17): "Quien llama a lo que es, lo mismo que a lo que no es". Puesto que –como dice San Ambrosio en el libro *De Trinitate* (mejor: *De fide,* 16, 198)–, conoce estas cosas que no son, de la misma manera que las que son: por esta razón, se dice que todas las cosas tienen el ser en Él, o junto a Él, esto es, que le son presentes. De ahí que San Agustín –sobre el pasaje de un Salmo "Y la belleza del campo está conmigo" (*Sal.,* 49, 11),– diga: "Está conmigo, puesto que, en Dios, nada es pasado, nada es futuro. Con él están todas las cosas futuras y las cosas pretéritas no le son arrebatadas. Con Él están todas las cosas, mediante un cierto e inefable conocimiento de la sabiduría de Dios" (*Enn. in Psal.,* 49, 11, 18). Aquí San Agustín descubre en qué sentido han de tomarse estas palabras: Todas las cosas le son presentes a Dios, todas las cosas están en Dios; o con Dios, o junto a Dios, o en Él son vida: ya que en Él hay un conocimiento inefable de todo.

División del texto de Pedro Lombardo

El Maestro, después de haber tratado de la procesión de las personas divinas en la unidad de la esencia, que es principio y causa de las criaturas, antes de hablar de las criaturas, continúa hablando de aquellas cosas en las que consiste la perfecta razón de principio, ya que se dice que Dios es principio de las criaturas. Ahora bien, la razón de principio eficiente, en las cosas que obran por necesidad de la naturaleza, consiste suficientemente en la potencia y en la virtud perfecta, a la que acompaña el efecto, a no ser que haya impedimento por parte del receptor. Pero esto no es suficiente en aquellas realidades que obran por voluntad, puesto que, además de esto, se exige la ciencia y la voluntad, tal y como muestra el Filósofo (*Metaphys*., IX, texto 12).

En consecuencia, esto se divide en tres partes: En la primera trata de la ciencia de Dios; en la segunda de su potencia, en la distinción 42, que comienza: "Ahora se va a tratar de la omnipotencia de Dios"; en la tercera, de la voluntad de Dios, en la distinción 45, que comienza: "De acuerdo con la insuficiencia de nuestra capacidad mental, vamos a hablar algo de la voluntad de Dios". Y la razón de establecer este orden en la exposición es la siguiente: porque la ciencia se extiende a más cosas que la potencia; en efecto, la ciencia versa tanto sobre los bienes, como sobre los males, a los que no se extiende la potencia; y ésta también se extiende a más cosas que la voluntad, puesto que la voluntad hace referencia sólo a aquellos bienes que son, o serán, o han sido, mientras que la potencia abarca también otras cosas infinitas que podría hacer.

La primera parte se divide en dos: en la primera examina la ciencia en general; en la segunda, trata de una cierta especie de la ciencia de Dios, que presenta una dificultad especial: la predestinación, en la distinción 40, que comienza: "La predestinación se refiere a los bienes salvadores y a la salvación de los hombres". La primera se subdivide en dos partes: en la primera muestra los objetos de la ciencia divina; en la segunda muestra cómo se relaciona con las cosas conocidas, en la distinción 38, donde dice: "Por lo tanto, ahora, volviendo a nuestro propósito". Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera muestra que la ciencia de Dios es universalmente de todas las cosas, en la segunda muestra cómo estas cosas que Dios conoce, se dice que están en la ciencia de Dios; explica esto en la distinción 36, que comienza: "Puesto que se dice que todas las cosas están en el conocimiento de Dios o en su presencia, o en Dios mediante el conocimiento […], suele plantearse aquí como objeto de estudio si se ha de conceder que todas las cosas están en la esencia divina, o están en Dios por esencia".

La primera parte se divide en dos: en la primera muestra que la ciencia de Dios se extiende a todas las cosas; en la segunda, de ello deduce dos conclusiones, en el pasaje que empieza: "Además, se dice que todas las cosas tienen el ser en Dios y lo han tenido desde la eternidad". Sobre el primer punto hace dos cosas: Primero muestra la necesidad del tratado; después expone su intención, en el pasaje que empieza: "Hay que tener

presente que, aunque la sabiduría o ciencia de Dios sea una y simple, sin embargo, debido a los diversos estados de las cosas y a los diversos efectos, toma numerosos y diversos nombres". Y hace una nueva división sobre esto: primero muestra cómo la ciencia divina recibe diversos nombres, en razón de los diversos objetos conocidos; después muestra qué nombres de estos exigen la existencia actual de las realidades creadas y cuáles no, en el texto que empieza: "Aquí es preciso considerar si la ciencia, presciencia, disposición o predestinación han podido existir en Dios, si no hubiera existido ninguna cosa futura". Y sobre esto hace dos cosas: primero, muestra qué nombres no convienen a Dios, si se eliminan las criaturas; después, muestra qué nombres, a pesar de todo, le convienen, aunque las criaturas no existieran, allí donde dice: "La ciencia o la sabiduría no solamente es de las realidades temporales, sino también de las eternas". Sobre el primer punto hace tres cosas: primero muestra la verdad; segundo, presenta una objeción en contra, allí donde dice: "Pero a esto se oponen algunos"; en tercer lugar, expone la solución, en el pasaje que empieza: "A estas dificultades, y de conformidad con la medida de nuestra inteligencia, respondemos en los siguientes términos".

Cuestión única

Aquí se plantean cinco preguntas: 1. Si hay ciencia en Dios; 2. Si solamente tiene ciencia de sí mismo o también de las otras cosas; y si de las otras cosas, se trata de averiguar: 3. Si tiene de ellas un conocimiento cierto y propio; 4. Si su ciencia es unívoca con nuestra ciencia; 5. Si su ciencia puede ser universal o particular, o en potencia o en hábito, como nuestra ciencia.

Artículo 1: Si la ciencia conviene a Dios
(I q14 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia no conviene a Dios. En efecto, no puede haber ciencia allí donde no hay entendimiento. Es así que el nombre de entendimiento no compete propiamente a Dios; e incluso en el *Liber de causis* (prop. 6) se dice: "Cuando se afirma que Dios es inteligente, se le nombra con el nombre de su primera criatura", que es la inteligencia. Luego parece que la ciencia no conviene propiamente a Dios.

2. Al ser simplicísimo y primero, no le conviene nada que le añada una cosa, con la que se mantenga como con una adición. Es así que la ciencia presupone la vida y la esencia y se comporta como una adición respecto a esa vida y esencia, como está claro en el principio del *Liber de causis*. Luego, dado que Dios es simplicísimo y primero, no le compete la ciencia.

3. Nada que exija pluralidad se encuentra en aquello que es sumamente uno. Es así que la ciencia requiere una cierta pluralidad, a saber, del cognoscente, de la ciencia y lo cognoscible. Luego la ciencia no le conviene a Dios, al ser sumamente uno.

4. Si se dijera que en Dios se identifican el objeto cognoscible y el cognoscente, se responde que sucede lo contrario: nada puede ser semejante a sí mismo, como dice San Hilario (*De syn.*, después de la mitad), y nada se recibe o se acoge a sí mismo. Ahora bien, según el Filósofo, la ciencia es una asimilación del cognoscente respecto a la realidad conocida; y también, la ciencia se produce según la recepción del objeto cognoscible en el cognoscente. Luego parece que en Dios no puede producirse la identificación del cognoscente y de lo conocido.

5. Según el Filósofo (*Eth*., VI, 6) la ciencia es propia de las conclusiones, y la inteligencia de los principios. Es así que el conocimiento de las conclusiones sigue a la búsqueda de la razón. Luego parece que no puede haber propiamente ciencia en Dios, puesto que Dios no tiene conocimiento mediante la búsqueda.

EN CONTRA está lo que se dice en la *Epístola a los Colosenses*, 2, 3: "En quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia"; y el Comentador, en XI de *Metaphysica* (texto com. 39), dice que la vida y la ciencia se encuentran propiamente en Dios.

Por otra parte, quien es perfectísimo no carece de perfección alguna. Es así que la ciencia es la perfección más noble. Luego la ciencia no puede faltar a Dios en quien –como se dice en el libro V de *Metaphysica* (texto 21, y de modo implícito)–, se reúnen las perfecciones de todos los géneros.

SOLUCIÓN

Según Dionisio (*De div. nom.*, 7, 3), partiendo de las criaturas, llegamos a Dios por tres vías: por remoción, por causalidad y por eminencia; y cualquiera de ellas nos conduce al conocimiento de Dios.

Así pues, la primera vía, vía de la *remoción*, es la siguiente: dado que toda potencia y materialidad se remueve de Dios, puesto que Él es acto primero y puro, es necesario que su esencia esté desprovista de materia, y que sea forma pura. Ahora bien, de la misma manera que la materia es principio de particularización, así también la inteligibilidad se le debe a la forma; de ahí que la forma sea principio de conocimiento. Por ello es preciso que toda forma que existe esencialmente separada de la materia sea de naturaleza intelectual; y si es subsistente esencialmente, será también inteligente. Ahora bien, si no es esencialmente subsistente, sino que es como la perfección de algo subsistente, no será inteligente, sino un principio de intelección: de la misma manera que cada una de las formas que no es subsistente en sí, no opera, sino que es principio de operación, como el calor en el fuego. Así pues, es necesario que Dios sea inteligente y cognoscente, dado que es inmune a toda materia, y es esencialmente subsistente, al no depender de otro su ser.

La segunda vía, mediante la *causalidad*, es ésta: todo agente tiene una intención y deseo del fin. Ahora bien, a todo deseo del fin, le precede un conocimiento que anticipadamente establece el fin y pone los medios para el fin. Pero en unas cosas este conocimiento no está unido a aquello que tiende al fin; por lo que es preciso que sea dirigido mediante un agente previo, como la saeta se dirige a un determinado blanco mediante la determinación del arquero. Y así sucede en todas las cosas que se realizan por necesidad natural, puesto que su operación está determinada por un entendimiento que organiza la naturaleza. De ahí que el Filósofo diga que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia. En otras cosas este conocimiento está unido al mismo agente, como está claro en los animales; por lo que es necesario que aquello que es lo primero, no obre por necesidad de la naturaleza, ya que, de este modo, no sería lo primero, sino que sería dirigido por un ser inteligente que le precede. Así pues, es preciso que obre mediante entendimiento y voluntad; y de manera que sea inteligente y cognoscente.

La tercera vía, de la *eminencia*, es ésta: lo que se encuentra en una medida mayor en muchos sujetos, en tanto los tales se aproximan a una cosa, en ésta se encuentra necesariamente en grado sumo: como el calor en el fuego; pues cuanto más se acercan los cuerpos mixtos a él, tanto más cálidos son. Ahora bien, se comprueba que algunas cosas, cuanto más se aproximan al ente primero, tanto más noblemente participan del conocimiento; como los hombres participan de él más que los brutos y los ángeles más que los hombres. Por consiguiente, es preciso que, en Dios, el conocimiento sea el más noble.

RESPUESTAS

1. Siempre que la ciencia, el entendimiento o algo concerniente a la perfección se

niega en Dios, hay que entender que se niega según el exceso y no según el defecto. Por ello Dionisio (*De div. nom.*, 7) afirma que el ser sin mente y el ser insensible se nombran en Dios según el exceso y no según el defecto. Luego se afirma que el nombre de entendimiento no le conviene propiamente a Dios, porque Él no entiende según el modo de la criatura, sino de modo más eminente.

2. Sobre los nombres de esta índole que se predican de Dios, hay tres opiniones. Algunos dicen que la ciencia, la vida y cosas semejantes significan en Dios unas disposiciones añadidas a la esencia. Ahora bien, esto no puede ser, puesto que impondría una composición en Dios y, en su esencia, una posibilidad respecto a tales disposiciones; lo cual es totalmente absurdo.

Por ello, otros dijeron que todos estos nombres no predican nada en Dios, a no ser, quizá, su propio ser; por lo que se dicen impropiamente de Dios. Sin embargo, hay dos razones por las que se dicen de Dios: o en razón de la negación, como cuando se dice que Dios es cognoscente, se entiende que no es ignorante, como la piedra; o por la semejanza de la obra, como se dice que Dios es cognoscente, porque opera un efecto como cualquier ser cognoscente; como se dice que es airado, en cuanto que castiga a semejanza de una persona que está airada, no porque en Él se encuentre la ira. Así, tampoco hay en Él ciencia, ni vida, ni algo semejante, sino solamente el ser. Ahora bien, esta explicación no parece suficiente. Primero, porque toda negación acerca de una realidad se funda sobre algo existente en la propia realidad, como cuando se dice que el hombre no es un asno, la verdad de la negación se funda sobre la naturaleza humana que no puede ser compartida con la naturaleza negada. Por lo tanto, si se niega la ignorancia en Dios, es preciso que esto suceda en razón de algo que hay en Él; y de esta forma hay que poner en Él lo opuesto a la ignorancia. Segundo, porque todo acto procede del agente en razón de algo que hay en él, como lo cálido calienta y lo ligero sube hacia arriba. Por lo tanto, es necesario que en aquél que opera un acto de ciencia, haya alguna cosa que pertenezca a la naturaleza de la ciencia, aunque, quizá, no sea significado adecuadamente con tal nombre: como el castigar de Dios es un acto de su justicia; y no se debe poner en Él la ira, ya que de por sí el castigar no es un acto de ira.

Luego hay que decir que todas estas cosas se dicen propiamente de Dios en cuanto a la cosa significada, aunque no en cuanto al modo de significar. Y también se dicen propiamente de Dios en cuanto a lo que es propio de la razón de estas cosas, aunque no en cuanto a la razón del género –como se ha dicho antes (en parte, en la distinción 8, cuestión 1, artículo 1; en parte, en la misma distinción, cuestión 4, artículo 3; y en parte, en la distinción 22, cuestión 1, artículo 2)–. Por lo que se debe decir que todo aquello que no indica una disposición material o corporal, se encuentra en Dios de un modo más verdadero que en las demás cosas, y no presenta en Él composición alguna. Aún más, de la misma manera que estos nombres convienen propiamente a la criatura debido a los diversos aspectos existentes en ella, así también convienen a Dios propiamente debido a su ser único y simple, el cual contiene previamente en sí de modo uniforme las virtudes

de todas las cosas, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 5); y esto queda claro con una analogía. Supongamos tres hombres, cada uno de los cuales, según su hábito, sabe aquellas cosas que pertenecen a una ciencia, por ejemplo, las cosas naturales, las geométricas y las gramaticales; supongamos un cuarto hombre, que tenga el conocimiento de todas estas cosas mediante un solo hábito; es evidente que de este hombre se podrá decir que es un gramático o que está en él la gramática, e igualmente la geometría y la filosofía natural: y, aunque en él haya solamente una única cosa, según la cual esas disciplinas le convienen, sin embargo, cada una de ellas, según la razón del nombre, denomina en él una cosa diversa, puesto que cada una de ellas expresa imperfectamente la cosa que hay en él.

Así también sucede en Dios. En efecto, puesto que en las criaturas se encuentra el ser, el vivir y el entender, y todas las demás cosas de este tipo, según las diversas realidades que existen en ellas; sin embargo, en Dios, su único y simple ser tiene la virtud y la perfección de todas estas cosas. Por lo tanto, cuando Dios es denominado ente, se expresa solamente algo que pertenece a su perfección, mas no toda su perfección; y, de modo semejante, cuando se dice que es sabio y que tiene voluntad y cosas semejantes. De este modo queda claro que todas estas cosas son algo único en Dios según la realidad, pero se diferencian conceptualmente. Y esta realidad no sólo está en el entendimiento, sino que también se funda en la verdad y en la perfección de la cosa. Y de la misma manera que se dice que Dios es propiamente ente, así también se dice que es cognoscente y volente y cosas semejantes. Ni hay en Él pluralidad alguna, adición, o un orden en su realidad, a no ser sólo conceptualmente.

3. Aunque la ciencia, el cognoscente y la cosa conocida son exigidos para la razón de ciencia, sin embargo, no es necesario que estas tres cosas se diferencien realmente; como también, para la razón de movimiento, se requiere que haya un motor y una cosa movida. Ahora bien, que la cosa movida sea distinta del motor, solamente se puede saber mediante demostración; y, antes de su hallazgo, muchos han opinado que una cosa se mueve a sí misma. Por consiguiente, hay que tener presente que en todo entendimiento se identifican, en cierto modo, el que entiende y lo entendido; pero en unos también difieren bajo ciertos aspectos, y en otros se identifican totalmente. En efecto, el entendimiento humano, que unas veces está en potencia y otras veces está en acto, cuando está en potencia, no se identifica con lo inteligible en potencia, que es una determinada realidad existente fuera del alma; pues, para que entienda en acto, es preciso que lo inteligible en potencia se haga inteligible en acto, en la medida que su especie se despoja de todo lo que depende de la materia, debido a la virtud del entendimiento agente. Y es preciso que esta especie que es entendida en acto, perfeccione al entendimiento en potencia. En la conjunción de estas dos cosas se lleva a cabo la formación de una sola cosa perfecta que es el entendimiento en acto; del mismo modo que con la conjunción o unión del alma y del cuerpo se lleva a cabo la formación de una sola realidad que es el hombre al que le son propias las operaciones humanas. Por lo

tanto, de la misma manera que el alma no es distinta del hombre, así también, la realidad conocida o entendida no es distinta del entendimiento que entiende en acto, sino que se identifican ambas cosas. Sin embargo, no se identifican hasta tal punto que la especie se haga sustancia del entendimiento, o parte suya, de no ser formal; como tampoco el alma se hace cuerpo. En consecuencia, si hay un entendimiento como el divino, que no está en potencia en nada, sino que está totalmente en acto, y siempre en acto, entonces la cosa entendida, de ningún modo se diferencia realmente del entendimiento en Él, a no ser sólo por la consideración racional: puesto que, en cuanto se considera su esencia, como inmune a la materia, entonces es inteligente –como se ha probado en el cuerpo del artículo–. Pero si se considera su esencia en cuanto que el entendimiento la recibe sin materia, entonces es lo entendido. Finalmente, en cuanto se considera la misma cosa entendida, en la medida que no le falta al que entiende, sino que está en él mismo, entonces es inteligencia o ciencia en cierto modo, puesto que la ciencia no es más que una cierta impresión de lo conocido en el cognoscente, o una especie de unión de ambos.

4. Todos los vocablos con los que decimos que la ciencia es una asimilación, o una aprehensión, o una impresión, o alguna otra cosa de este tipo, provienen de la consideración del entendimiento paciente o posible. Éste solamente conoce mediante la recepción de una especie, respecto a la cual está en potencia, y mediante la cual se asemeja a la realidad que se encuentra fuera del alma. Por lo tanto, cuando el entendimiento está solamente en acto, ninguno de aquellos vocablos se le aplica con propiedad, sino sólo según el modo de entender.

5. Las cosas que se predican de Dios se han de entender siempre por eminencia, eliminado todo aquello que pueda haber de imperfección. Por lo tanto, en cuanto que la ciencia está en Dios, es preciso eliminar de ella el discurso de la razón que indaga, y mantener la rectitud sobre la realidad sabida. Ahora bien, dado que la ciencia es propiamente de las cosas complejas y el entender pertenece propiamente a la quiddidad de la cosa: por eso se dice que Dios es cognoscente, porque conoce su ser; y se dice que es inteligente, en cuanto que conoce su naturaleza, la cual no es algo distinto de su ser, ni es más simple. Por eso en Dios el entender no es distinto del saber, a no ser según la razón. Ahora bien, la sabiduría no se suma numéricamente a la ciencia y al intelecto, puesto que toda sabiduría es ciencia; pero no son convertibles, dado que solamente es sabiduría aquella ciencia que considera las causas más altas, a través de las cuales se ordenan y se conocen todas las realidades que siguen a tales causas. Por ello se dice que Dios es sabio en cuanto que se conoce a sí mismo; y que es inteligente y cognoscente en cuanto que se conoce a sí mismo y las demás cosas.

Artículo 2: Si Dios entiende las cosas distintas de Él
(I q14 a5)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no entiende las cosas distintas de Él. En efecto, la realidad entendida es la perfección del cognoscente, ya que hace que éste se halle en acto. Es así que toda perfección supera a aquello que es perfeccionado. Luego, si entendiera una cosa distinta de Él, esa cosa sería mayor que Él, y esto es inadmisible.

2. El orden de nobleza en las operaciones está en consonancia con el orden de nobleza de los objetos; de ahí que el Filósofo (*Eth.*, X, 4) diga que la perfecta operación de la felicidad está en función del objeto más noble. Es así que todo lo que es distinto de Dios es más vil e imperfecto que Él. Luego, si Él entendiera una cosa distinta de sí mismo, esto conduciría a la imperfección y vileza de su propia operación.

3. Las cosas entendidas se relacionan con el entendimiento, como las cosas pintadas a la tabla en que se pinta; de ahí que el Filósofo (*De an.*, III, texto 14), compare el entendimiento posible, antes de entender, a una tabla en la que no se ha escrito nada. Ahora bien, es imposible que el mismo cuerpo sea configurado simultáneamente con diversas figuras y según la misma parte. Luego es imposible que el mismo entendimiento entienda simultáneamente varias cosas. Así pues, si el entendimiento divino se entiende a sí mismo y muchas otras cosas, es preciso que haya una sucesión en su entendimiento; y esa sucesión le lleve a un cansancio, por el hecho de que no tiene en acto lo que busca; y esto es inadmisible.

4. Como dice el Filósofo (*De an.*, III, texto 38), las ciencias se dividen del mismo modo que las cosas. Luego si Dios entiende varias cosas, es necesario que en Él haya varias ciencias; y esto conduce a la pluralidad de la esencia divina si –como se ha dicho– su ciencia es su esencia.

EN CONTRA está lo que se lee en *Hebreos*, 4, 13: “A sus ojos, todas las cosas están desnudas y abiertas”.

Además –como se ha dicho– Dios conoce su esencia. Es así que, por su esencia, es principio de las cosas. Luego Él conoce que es principio de las cosas. Ahora bien, es imposible conocer que una cosa es principio, sin conocer de algún modo aquello de lo que es principio; puesto que quien conoce uno de los relativos, conoce también el otro, como se dice en los *Praedicamenta*. Luego conoce otras cosas distintas de Él.

SOLUCIÓN

De conformidad con la segunda vía –expuesta en el artículo precedente– puede mostrarse que Dios, no solamente se conoce a sí mismo, sino también las demás cosas. En efecto, dado que las cosas que obran por necesidad de naturaleza tienden naturalmente a un determinado fin, es preciso que sean ordenadas por un cognoscente

hacia ese fin. Ahora bien, esto es imposible, a no ser que ese cognoscente conozca aquella realidad, su operación y el fin al que se ordena: como el artesano no podría hacer el hacha si no conociera el acto de la incisión y las cosas que hay que cortar para encontrar la materia conveniente y para imprimir la forma. Así también es preciso que Dios conozca las cosas que se ordenan a Él, puesto que, de la misma manera que por Él tienen el ser, así también tienen el orden natural al fin. Por lo que Rabí Moisés afirma que David intentó poner este argumento, cuando en el *Salmo*, 93, 9, escribe: "Quien ha formado el ojo, ¿acaso no lo considera?", como si dijera: Dios, al hacer el ojo, ¿acaso no consideró el acto del ojo, que es ver, y su objeto, que es lo visible particular?

Sin embargo, se debe saber que en dos sentidos se dice lo entendido, como también lo visto. En efecto, en un primer sentido, lo visto es la especie misma de la realidad visible, que existe en la facultad; y esta especie es la perfección del que ve, el principio de la visión y la luz intermedia respecto a lo visible. En un segundo sentido está lo visto, que es la realidad misma fuera del ojo. De modo semejante, lo que es entendido, en un primer sentido, es la misma semejanza representativa de la realidad, que está en el entendimiento; y, en un segundo sentido, es lo entendido en tanto que es la cosa misma que es entendida mediante aquella semejanza representativa. Por consiguiente, si se considera lo entendido en el primer sentido, Dios solamente se entiende a sí mismo, puesto que no recibe las especies de las cosas a través de las cuales entiende; sino que conoce a través de su esencia, que es la semejanza de todas las cosas. Pero si se toma lo entendido en el segundo sentido, así, no sólo se entiende a sí mismo, sino que también conoce las demás cosas. De acuerdo con el primer sentido, el Filósofo (*Metaphys*., II, texto 51) dice que Dios sólo se entiende a sí mismo. Con esta explicación, queda clara la respuesta a las objeciones.

RESPUESTAS

1. Es verdad que la perfección del que entiende es lo entendido, en el primer sentido, y no lo entendido en el segundo sentido. En efecto, no es la perfección del entendimiento la piedra que está fuera del alma, sino la semejanza representativa de la piedra, que está en el alma.

2. El entendimiento divino, si fuera capaz de entender las cosas viles, podría degradarse de tres modos: primero, si fuera informado por la imagen representativa de la cosa vil; segundo, si juntamente con la cosa vil no pudiera entender lo noble; tercero, si, mediante otra operación, comprendiese lo que es más vil o lo que es más noble. Ahora bien, todas estas cosas están muy lejos de Él. Por consiguiente, su operación es perfectísima, la cual, única e idéntica, es de tal índole que con ella se conoce a sí mismo y todas las otras cosas.

3. Aquel razonamiento tiene validez en cada uno de los entendimientos que conoce las diversas cosas mediante especies diversas; pero esto está eliminado en Dios, quien, conociendo su propia esencia, conoce las demás cosas.

4. Cuando son muchas las cosas sabidas que se conocen según un único medio, en género o en especie, entonces son reducidas a una sola ciencia general o especial, como la metafísica y la geometría. Por lo tanto, si varias cosas conocidas se reducen a un solo medio, según su número total, no habrá numéricamente más que una sola ciencia. De esta forma, la ciencia de Dios es numéricamente una sola para todas las cosas, ya que, a través del solo medio simplicísimo, que es su esencia, conoce todas las cosas.

Artículo 3: Si Dios tiene un conocimiento cierto y propio de las cosas distintas de Él
(I q14 a6)

OBJECIONES

1. Parece que no tiene un conocimiento cierto y propio de las cosas distintas de Él. En efecto, solamente se puede tener un conocimiento cierto de una realidad mediante su razón de ser, la que existe en el cognoscente. Es así que en Dios no hay nada que tenga la misma e idéntica razón de ser que en las criaturas. Luego parece que Dios no tiene de las criaturas un conocimiento propio y cierto, ya que solamente conoce a las criaturas al conocer lo que hay en sí mismo.

2. No es posible tener un conocimiento cierto de una realidad, mediante la causa primera y remota. Es así que la esencia divina es la causa primera y la más remota. Luego parece que Dios no puede tener un conocimiento cierto de las cosas, ya que sólo conoce éstas mediante su esencia.

3. El conocimiento propio de una cosa solamente se tiene mediante aquello que es propio de ella misma. Ahora bien, es imposible que lo mismo sea propio de muchas cosas, en cuanto que son muchas, aunque algo sea propio a muchos, en cuanto que son una cosa sola, como ser capaz de reír es propio de todos los hombres. Luego parece que Dios no tiene un conocimiento cierto y propio de cada una de las cosas, ya que las conoce todas mediante una única e idéntica realidad, que es su esencia.

4. Aquello por lo que se tiene conocimiento cierto de una cosa puede ser el medio para sacar conclusiones de aquella cosa. Es así que de la esencia divina no se puede deducir el ser de ninguna cosa, puesto que Dios ha existido desde la eternidad, cuando las cosas no eran. Luego parece que Dios no puede tener un conocimiento cierto de las cosas mediante su esencia.

EN CONTRA está lo que se dice al principio de la *Metaphysica*: "La ciencia que Dios posee es la diosa de todas las ciencias y sumamente honorable". Es así que Dios tiene la ciencia de las cosas. Luego conoce las cosas del modo más noble, y, consecuentemente, con un conocimiento más cierto y propio.

Además, lo que es primero en un género, es lo máximo en ese género, como se dice en el libro II de la *Metaphysica* (texto 4): igual que el fuego, en el que se encuentra primordialmente el calor, es sumamente caliente. Es así que la ciencia se encuentra primordialmente en Dios. Luego conoce del modo más noble todo lo que conoce, y así parece que tiene un conocimiento propio y cierto de todas las cosas conocidas.

SOLUCIÓN

Dios conoce del modo más cierto la naturaleza propia de las cosas.

Sin embargo, se debe saber que el Comentador en el libro II de *Metaphysica* (texto 51) dice que Dios no tiene conocimiento de las realidades distintas de Él, a no ser en cuanto que son entes. Y así es, puesto que su ser es la causa del ser de todas las cosas, ya que conoce su ser y no ignora la naturaleza de la esencia que se halla en todas las cosas; como quien conociera el calor del fuego, no desconocería la naturaleza del calor existente en todos los objetos calientes. Sin embargo, no conocería la naturaleza de este objeto caliente o de aquel otro, en cuanto que es este objeto o aquél. Así sucede en Dios: por el hecho de que conoce su esencia, aunque conozca el ser de todas las cosas en cuanto que son entes, sin embargo, no conoce las cosas en cuanto que son ésta y aquélla. Y de esto no se sigue –como él dice–, que sea ignorante, ya que su ciencia no es del género de nuestra ciencia. Por lo tanto, no le puede convenir tampoco la ignorancia opuesta; como tampoco se dice de una piedra que sea vidente o invidente.

Pero esta posición parece falsa por dos razones. Primera, porque Él no es causa de las cosas solamente en cuanto a su ser común, sino en cuanto a todo aquello que existe en la realidad. En efecto, dado que cada una de las cosas es determinada a su propio ser por las causas segundas, y dado que, por otra parte, las causas segundas derivan de la primera, es preciso que todo lo que existe en la realidad, ya sea propio, ya común, se reduzca a Dios como a su causa, puesto que una cosa por sí misma solamente tiene el no-ser. Y así conocerá la naturaleza propia de cada una de las cosas.

Segunda, esa posición es reprobada por lo que se tocó en el cuerpo del artículo precedente: la imposibilidad de que un agente ordene su efecto a un fin, sin conocer la obra propia de la cosa mediante la cual se ordena al fin. Por lo tanto, si es por Dios por quien se produce el ordenamiento de todas las cosas a su fin, es imprescindible que Dios conozca la obra propia de cada una de las cosas, y la naturaleza propia que conviene a dicha operación. Y no es obstáculo alguno si se establece que no causa inmediatamente el orden en cada una de las cosas, como afirman algunos filósofos, al decir que, de Dios, procede inmediatamente un solo primer ente, que es la primera inteligencia, de la que procede la segunda inteligencia, y el mundo y su alma. Pues, según esto, es necesario que conozca al menos la obra de su primera criatura, que es la inteligencia; y, de este modo, conocerá las cosas que pueden ser producidas por aquella su primera obra; y así sucesivamente hasta las últimas realidades. En consecuencia, es imprescindible que Dios conozca todas las naturalezas propias y las operaciones propias de las cosas.

RESPUESTAS

1. No se dice que el ser divino no tiene el carácter de nuestro ser en el sentido de que sea deficiente respecto al carácter de nuestro ser; sino en el sentido de que lo supera. Ahora bien, el medio, cuanto más perfecto es, tanto más perfectamente se conoce en él la realidad. Luego, cuanto su ser supera al nuestro, tanto la ciencia que Él tiene del ser de las cosas –que conoce a través de su ser– supera la ciencia que tenemos sobre el ser de la realidad, y que es recibida o adquirida de la propia realidad.

2. En ninguna ciencia puede haber certeza, a no ser mediante la reducción a sus primeros principios. Ahora bien, que el primer principio en la geometría no sea suficiente para un conocimiento cierto de todas las cosas que se siguen, sucede por esta razón: porque ese principio no es su causa total o completa. Por lo tanto, se debe llegar al conocimiento de todas esas cosas después de haber reunido todos los otros principios. Ahora bien, Dios es la causa perfecta de todas las realidades que derivan de Él, puesto que no puede concebirse nada que no provenga de Él. Por esto, Él, a través de su esencia, conoce perfectamente todas las realidades.

3. Es imposible que una misma cosa sea propia de otras que la participen del mismo modo, total y perfectamente. Pero, aunque todas las cosas participen de la bondad divina, sin embargo, ninguna realidad creada la imita perfectamente; sino que una realidad creada se le asemeja en un aspecto en el que otra no se le asemeja. Por esto, Él es la semejanza propia de cada una de las realidades, como está claro en el ejemplo –aducido en el artículo 1 de esta cuestión, en el cuerpo–, sobre aquel que tiene un hábito suficiente para varios objetos cognoscibles. En efecto, su hábito único es la semejanza de cada uno de los tres hábitos que se encuentran en los diversos sujetos, incluso en cuanto que uno se distingue del otro; así, conviene con la gramática porque, con él, son conocidas las reglas gramaticales y, de igual manera, de los demás hábitos. Y de este modo queda claro que una sola cosa puede ser la semejanza propia de más cosas que no la imitan perfectamente, como las criaturas no imitan perfectamente la bondad divina.

4. No sólo el ser divino es causa del ser de las cosas, sino también su ciencia y su voluntad, y de éstas se deduce óptimamente el ser de las cosas: puesto que lo que Dios quiere que sea, al poder y saber hacerlo, procede a su ejecución en virtud de su esencia. Sin duda, estas cosas son conocidas por Dios previamente, y así posee un conocimiento cierto de las cosas.

Artículo 4: Si la ciencia de Dios es unívoca respecto a nuestra ciencia

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia de Dios es unívoca respecto a nuestra ciencia. En efecto, el agente, según la forma, produce un efecto que le es unívoco; como el fuego, mediante el calor produce un calor unívoco a su calor. Es así que –como dice Orígenes (*In Rom.*, 16) y Dionisio (*De div. nom.*, 7)– se dice que Dios es sabio, en cuanto que, con su sabiduría, nos llena de sabiduría. Luego parece que su sabiduría es unívoca respecto a la nuestra.

2. La medida y lo medido tienen una misma razón de ser; por lo tanto a cada cosa le corresponde su propia medida. En efecto –como se dice en el libro III de la *Metaphysica*–, no se miden del mismo modo los líquidos y los áridos. Es así que la ciencia de Dios es la medida de nuestra ciencia, y ésta es tanto más verdadera, cuanto más se acerca a aquélla. Luego parece que es unívoca respecto a nuestra ciencia.

3. Si dijeras que no es unívoca por el hecho de que la ciencia de Dios excede nuestra ciencia, se responde, en contra, que el más y el menos no diversifican la especie. Ahora bien, el exceso de una ciencia es considerado según el ser que es más o menos sabio. Luego parece que con ello no se elimina la univocidad de la ciencia.

4. Si se dijera –como afirma el Comentador en el libro X de la *Metaphysica* (texto com. 51)– que es unívoca, puesto que la ciencia de Dios es la causa de las cosas y nuestra ciencia es causada por las cosas, sucede lo contrario: la ciencia especulativa es causada en nosotros por las cosas, pero la ciencia práctica es causa de las cosas; y, a pesar de todo, el nombre de ciencia no se predica de modo equívoco en ambos casos. Luego, la razón expuesta tampoco elimina la univocidad.

5. En contra, sucede que nada es común a lo eterno y a lo corruptible, a no ser según el nombre, como dice el Comentador en el libro X de la *Metaphysica* (texto com. 26), y como también afirma el Filósofo. Es así que la ciencia de Dios es eterna, pero la nuestra es corruptible; y la nuestra suele perderse en el olvido y adquirirse mediante la doctrina y con el descubrimiento. Luego equívocamente la ciencia nos compete a nosotros y a Dios.

6. Todas las cosas que son unívocas bajo algún aspecto, son semejantes en algo. Ahora bien, entre todas las cosas semejantes se establece una cierta comparación; y, por otra parte, la comparación hace solamente referencia a las cosas que convienen en alguna naturaleza. Luego parece que nada se predica unívocamente de Dios y de la criatura, puesto que ninguna criatura conviene con Dios en alguna naturaleza común, ya que esta naturaleza común precedería a las otras dos.

7. Nada que es predicado unívocamente puede ser sustancia en uno, y accidente en otro. Es así que la ciencia en nosotros es un accidente, mientras que en Dios es una sustancia. Luego se predica de modo equívoco.

SOLUCIÓN

Una cosa es común a más cosas de tres maneras: unívocamente, equívocamente o análogamente. Sin duda, nada puede decirse que sea unívoco en Dios y en las criaturas. La razón es ésta: porque al considerarse en una realidad dos componentes, a saber, su naturaleza o esencia y su ser, necesariamente en todos los unívocos hay comunidad según la razón de la naturaleza y no según el ser, puesto que un solo ser no está nada más que en una sola cosa; por lo tanto el hábito de la humanidad no se da en dos hombres según el mismo ser. En consecuencia, siempre que la forma significada por el nombre sea el mismo ser, no puede convenirle unívocamente, puesto que tampoco el ente se predica de modo unívoco. Luego, dado que la naturaleza o forma de todas las cosas que se predican de Dios es el mismo ser [*ipsum esse*], porque su ser es su naturaleza –por lo cual algunos filósofos afirman que es un ente que no está en una esencia, y es cognoscente no mediante la ciencia, y así de todo lo demás, para que se comprenda que la esencia no es algo distinto del ser–, por todo ello, nada puede predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas.

De ahí que algunos afirmen que todo lo que se dice de Dios y de la criatura, se dice con pura equivocidad. Pero tampoco esa afirmación puede ser verdadera, ya que en las cosas que son puramente equívocas por el azar y la fortuna, por una no se conoce la otra, como cuando el mismo nombre conviene a dos hombres. Así pues, dado que con nuestra ciencia se llega al conocimiento de la ciencia divina, no puede ocurrir que sea un término totalmente equívoco.

Luego se debe decir que la ciencia se predica análogamente de Dios y de la criatura, y de modo semejante todas las cosas de la misma índole. Pero hay una doble analogía: una, según la conveniencia en algo único que les conviene a los análogos según un antes [*per prius*] y un después [*per posterius*]; y esta analogía no puede existir entre Dios y la criatura, como tampoco puede haber univocidad. Hay otra analogía, según que una cosa imita a la otra, en cuanto que le es posible, sin igualarla perfectamente; esta analogía es propia de la criatura respecto a Dios.

RESPUESTAS

1. El agente, según su forma, solamente produce un efecto unívoco cuando el receptor está proporcionado para recibir toda la virtud del agente o según la misma razón de ser. De esta forma, ninguna criatura está proporcionada para ser capaz de recibir la ciencia que proviene de Dios, del mismo modo que está en Él; de la misma manera que los cuerpos inferiores no pueden recibir el calor unívocamente del sol, aunque éste actúe mediante su forma.

2. La ciencia de Dios no es una medida adecuada a nuestra ciencia, sino que la sobrepasa. Luego no se sigue que sea de la misma razón que nuestra ciencia según la univocidad, sino según la analogía.

3. El más y el menos nunca eliminan la univocidad. Pero lo que causa el más y el

menos puede establecer la diferencia en la especie y elimina la univocidad. Y esto sucede cuando el más y el menos son causados, no por la participación diversa de una misma naturaleza, sino por el grado de naturalezas diversas: como el ángel es más intelectual que el hombre.

4. La razón del Comentador no es suficiente por sí misma, a no ser en cuanto que se toma en tal materia. En efecto, la ciencia que es causa de las cosas, como la ciencia divina, no puede ser unívoca con la ciencia causada por las cosas; la razón ya se ha dicho.

Y dado que las otras razones parecen concluir que la ciencia de Dios se predica de forma totalmente equívoca, se las debe responder.

5. Aquel dicho debe de ser entendido en cuanto al ser, y no en cuanto al concepto [*intentionem*] de la cosa que se predica en común; puesto que el cuerpo, también bajo el aspecto en el que se toma allí, se predica equívocamente de los cuerpos corruptibles y de los incorruptibles. Pues, con todo, su razón es la misma en ambos, si se considera según el concepto común.

6. Entre Dios y la criatura no hay semejanza por conveniencia en algo exclusivamente común, sino que la hay por imitación. De ahí que se diga que la criatura es semejante a Dios; pero esta afirmación no es convertible –como dice Dionisio (*De div. nom.*, 9).

7. La ciencia no se predica de Dios según la razón de su género, esto es, de su cualidad accidental, sino solamente según la razón, de la diferencia que pertenece a la perfección, según la cual –como se ha dicho– es imitada por la naturaleza.

Artículo 5: Si la ciencia de Dios es universal

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia de Dios es universal. En efecto, la ciencia universal es la que existe mediante las causas universales. Es así que Dios conoce todas las cosas mediante la más universal de las causas, a saber, mediante su esencia. Luego su ciencia es sumamente universal.

2. Parece que su ciencia es particular. En efecto, el conocimiento particular es aquél mediante el cual se conoce la naturaleza propia de la cosa. Es así que Dios conoce perfectamente las naturalezas propias de cada una de las cosas. Luego la ciencia es particular.

3. Parece que también su ciencia está en potencia. En efecto, de la misma manera que su operación se extiende a las cosas que están fuera de Él mismo, las cuales son causadas por su operación; así también la ciencia, puesto que las cosas que hay fuera de Él, son por Él conocidas. Es así que Dios no siempre ha operado las cosas en acto, puesto que no han sido desde la eternidad. Luego parece que no debe decirse de Él que es conocedor en acto, sino que a veces lo es en potencia.

4. Parece que su ciencia está también en hábito. En efecto, de la misma manera que la potencia es algo intermedio entre la esencia y la operación, así también el hábito es intermedio entre la potencia y el acto. Es así que aunque en Dios todas las cosas son una sola cosa, sin embargo, designamos la esencia, la operación y la virtud. Luego también podremos señalar en Él el hábito, hasta el punto que podamos decir que Dios es cognoscente en hábito.

5. Parece que su ciencia está en acto. En efecto, nada es agente a no ser en cuanto que está en acto. Es así que Dios obra todas las cosas mediante su sabiduría, de manera que en el *Salmo*, 103, 24, se dice: "Tú has hecho todas las cosas con sabiduría". Luego su ciencia está sumamente en acto.

EN CONTRA, hay que decir que las cosas que no tienen una misma razón, no se dividen con las mismas diferencias, puesto que –según el Filósofo en los *Antepraedicamenta*– las diversas especies y diferencias son propias de los diversos géneros. Es así que la ciencia de Dios y nuestra ciencia no son de la misma razón. Luego parece que no han de ser referidas todas las cosas antes dichas a la ciencia divina, ya que son diferencias de nuestra ciencia.

Además, también el Comentador (*In Metaphys*., II, texto 51) dice lo siguiente: que la ciencia de Dios ni es universal, ni es particular, ni está en potencia.

SOLUCIÓN

Nada de las cosas dichas conviene a la esencia divina; solamente le conviene ser siempre en acto. Ésta es la razón: porque las condiciones de la ciencia son consideradas

sobre todo según la razón del medio y, de modo semejante, según la razón de cualquier conocimiento. Pero aquello por lo que Dios conoce como por un medio, es su esencia, que no puede decirse universal, porque todo universal recibe la adición de alguna cosa por la que es determinado; y así está en potencia y es imperfecto en el ser. De modo semejante, la ciencia de Dios no puede decirse particular, puesto que el principio de lo particular es la materia –o algo que está en lugar de la materia– y esto no conviene a Dios. También, igualmente, toda potencia pasiva o material es eliminada de su esencia, al ser acto puro; por lo que tampoco le compete la razón de hábito, ya que el hábito no es la última perfección, sino que lo es, más bien, la operación que perfecciona al hábito. Por esto se puede decir que su ciencia ni es universal, ni particular, ni está en potencia, ni en hábito, sino que solamente está en acto.

RESPUESTAS

1. Aunque la esencia divina es causa universal de las cosas, sin embargo, no lo es de manera que le sea adicionable algo, mediante lo cual llegue a ser una causa propia y perfecta. Más bien, Él es por sí mismo causa suficiente y perfecta de toda realidad. Por eso, el conocimiento que se produce por tal causa no es una ciencia que recae en el universal, sino que es una ciencia que recae en la propia naturaleza de cada una de las cosas.

2. Aunque Dios conozca la naturaleza propia de cada realidad, sin embargo, no la conoce mediante algo recibido de la realidad, ya que –como dice Dionisio (*De div. nom.*, 7)– la ciencia divina no se introduce en las realidades singulares que son conocidas; ni es una ciencia distinta de aquélla con la que se conoce a sí mismo y a las demás cosas. Precisamente por esto no puede decirse que sea particular, ya que es ciencia particular propiamente la que se consigue a través de un medio particular recibido de la realidad.

3. Dios no obra mediante una operación intermedia, sino que su operación es su esencia. Por ello, como la ciencia siempre está en acto y no en potencia, así sucede también con la operación, aunque lo operado no exista siempre: y esto acaece debido al orden de la sabiduría disponente. Y, sin embargo, no se dice que Dios ha hecho las cosas desde la eternidad, como las ha conocido desde la eternidad, puesto que la operación se significa, como saliendo del operante hacia lo operado o hecho; por lo que no se puede decir que Dios es hacedor, a no ser cuando algo es hecho. Pero el conocer, aunque sea de las cosas exteriores, sin embargo, solamente lo es en cuanto que están en el cognoscente mediante su semejanza. En consecuencia, se dice que Dios ha conocido desde la eternidad también las cosas que no han sido desde la eternidad, pero según la condición del cognoscente y no según la condición de lo conocido.

4. La virtud indica un principio perfecto de operación, por lo que podemos hablar en Dios de virtud operativa. Ahora bien, no hay hábito si no hay una perfección de una potencia incompleta respecto al acto. Pero no es la perfección última; por lo que establece una doble imperfección: una, en la potencia perfeccionada mediante el hábito;

otra, en el hábito, que se perfecciona mediante la operación. Por eso el nombre de hábito, propiamente hablando, no compete a Dios. Y si en alguna ocasión se dice que Dios desde la eternidad no está en acto, sino en hábito, es un modo de expresarse por semejanzas, más bien que de manera propia.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"Hay que tener presente que, aunque la sabiduría o ciencia de Dios sea una y simple; sin embargo, debido a los diversos estados de las cosas y a los diversos efectos, toma numerosos y diversos nombres". Se debe considerar en todos los nombres expuestos aquí, que uno resulta al ser añadido a otro, pero no porque la adición se produzca por parte del cognoscente, sino por parte de las cosas conocidas, puesto que se relacionan de modo diverso con la ciencia. En efecto, el nombre de "ciencia" o de "sabiduría" expresa, en términos absolutos, conocimiento que tiene certeza, por lo que se refiere tanto a las realidades temporales, como a las eternas. A su vez, la providencia o la presciencia añaden la condición de la duración, la cual puede ser de la eternidad respecto al tiempo; y por ello puede ser solamente respecto a las cosas temporales, tanto buenas, como malas. La disposición aún añade el orden de la causa a lo causado en el ser, por lo que hace referencia a las cosas que se deben hacer. Por su parte, la providencia aún añade más: el orden de la causa conservante y ordenante al fin; es por lo que la providencia pertenece al gobierno. Por su parte la predestinación añade a la providencia un fin determinado; por lo que sólo hace referencia a las cosas que se ordenan a la gloria; por eso se dice que la predestinación es propia de los buenos que se han de salvar. Por el contrario, la reprobación, al referirse a los malos, no añade a la presciencia nada que se relacione con la ciencia; por eso, aquí no hace mención de ella.

"Pero a esto se oponen algunos". Aquí se exponen tres razones, que proceden como por el mismo camino. Solamente se diferencian en lo siguiente: la primera es tomada de la presciencia significada abstractamente; la segunda de la presciencia significada concreta y verbalmente, como cuando se dice "preconocer"; la tercera de la presciencia significada concretamente y no en género neutro, como cuando se dice "el que preconoce"; los argumentos están claros en el texto.

"Sin embargo, se le llama creador relativamente, de modo que no significa la esencia". Parece que esta afirmación es falsa, puesto que, al ser un nombre verbal, significa acto. Es así que el acto de la creación, en cuanto que está en Dios, es su esencia divina. Luego significa la esencia.

A esta dificultad se replica que en la creación, en cuanto que es una acción divina, hay que considerar dos aspectos: la operación misma y la relación con las criaturas. Ahora bien, el Maestro toma el nombre de "creador", no en cuanto que es impuesto por la operación, que, sin duda alguna, es la esencia; sino en cuanto que es impuesto por la relación con la criatura, relación que no es la esencia, ni existe realmente en Dios, como anteriormente se ha dicho.

Distinción 36

DE QUÉ MODO ESTÁN LOS OBJETOS EN DIOS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Indaga si todas las cosas están en la esencia, o en la presciencia de Dios.*

- Aunque la presciencia divina se identifica con la esencia, sin embargo, los objetos que Él conoce están en la presciencia y no en la esencia: pues si de otra manera fuera, serían la misma sustancia divina. Ahora bien, están como conocidos en la presciencia, la cual es la esencia de Dios: Él tiene elegidos en su presciencia, no en su naturaleza (San Agustín).

2. *Investiga si los males pueden existir en Dios, suponiendo que son conocidos por Dios y que las cosas están en Él por virtud del conocimiento.*

- Aunque Dios conoce los bienes y los males, no están los males en Dios como están los bienes. Pues los males están sólo en el conocimiento; pero los bienes también están en la aprobación: y por esta razón están en Dios como a su lado y aprobados por Él, mientras que los males están como escondidos a Él: los conoce como desde lejos.

3. *De qué modo todas las cosas son desde Él, por Él, de Él.*

- Todas las cosas son desde Él, por Él y en Él: o sea, todas las cosas de las que es autor, porque es autor de toda naturaleza y de todo bien, y así todos los bienes son en Él y por Él.
- Estas tres expresiones (desde Él, por Él, en Él) significan una sola cosa en Dios: o sea, que es principio y autor de todo.
- Aunque en esas tres expresiones parece que se designan a las Personas, sin embargo, hay que atribuir todo eso a cada una de las Personas.
- Pero advierte que, aunque lo que es de Dios sea también desde Dios, sin embargo, no es cierto lo contrario: a saber, que lo que es desde Dios, sea también de Dios, pues ser de Él es ser de su sustancia, lo cual es algo que no conviene sino a las Personas divinas; ser desde Dios es proceder de él, lo cual conviene también a las criaturas.

Texto de Pedro Lombardo

Si se debe conceder que todas las cosas están en la esencia de Dios, o en Dios por esencia, de la misma manera que se dice que todas las cosas están en el conocimiento de Dios o en su presciencia.– Puesto que se dice que todas las cosas están en el conocimiento de Dios o en su presciencia, o en Dios mediante el conocimiento; y dado que su conocimiento o presciencia es la esencia divina, suele plantearse aquí como objeto de estudio si se ha de conceder que todas las cosas están en la esencia divina o están en Dios por esencia.

Respuesta.– A esta cuestión decimos que, para Dios, su conocimiento es ciertamente su esencia; y su presciencia, en la que están todas las cosas, es su conocimiento. Y, sin embargo, no debe decirse que todas las cosas que están en su presciencia o conocimiento, están en su esencia. En efecto, si se afirmara esto, se entendería que son de su propia esencia juntamente con Él. Pues, en Dios, se dice que es por esencia lo que es la esencia divina, que es Dios. En consecuencia: Dios tiene en Él, en su presciencia, lo que no tiene en su naturaleza. De ahí que San Agustín, en su obra *De verbis apostoli* (*Serm.* 26, 4, 4) se exprese en los términos siguientes: "«El nos eligió antes de la constitución del mundo» (*Ef.*, 1, 4). ¿Quién es capaz de explicar esto? Los que aún no viven, son elegidos; el que elige, no se equivoca; y el que elige, no elige vanamente. Sin embargo, los elige, y tiene elegidos a aquellos que debe crear para que sean elegidos; y a estos los tuvo junto a Él, no en su naturaleza, sino en su presciencia": aún no existían aquellos a los que se les había hecho la promesa, pero sí existían las promesas. Aquí, San Agustín dice claramente que Dios tenía a los elegidos junto a Él antes de la creación del mundo, no en su naturaleza, sino en su presciencia; y, a pesar de todo, no siendo su presciencia cosa distinta de su naturaleza, ya que su presciencia es su conocimiento; sin embargo, puede referirse a los elegidos, cuando dice: "en su naturaleza", esto es, en la naturaleza de los elegidos. Sin duda, los tuvo desde la eternidad junto a Él, no en su naturaleza, esto es, no en la naturaleza de ellos, puesto que aún no existían; sino que los tenía en su presciencia, ya que los conoció como si existiesen.

Si se debe decir que los males están en Dios, tal como están todos los bienes, puesto que ambos están en su conocimiento y presciencia: pues Él conoce todo.– Después de lo expuesto, dado que se afirma que todas las cosas están en Dios, no por la esencia de la naturaleza, sino por el conocimiento de su ciencia y puesto que Dios conoce los bienes y los males, se plantea aquí como objeto de estudio si se debe conceder absolutamente que los males están en Dios, o están en Dios mediante el conocimiento. Pues Dios conoce y ha conocido todo desde siempre, tanto lo bueno como lo malo, incluso antes de que se hicieran, y de antemano ha conocido desde la eternidad que estos habrían de llegar a ser. Y, por eso, cuando hemos afirmado que todos los bienes están en Dios debido a la presciencia de su conocimiento, por la misma razón parece que hay que

decir que todos los males están en Él, puesto que siempre los ha conocido y mediante el conocimiento le han sido presentes. En efecto, Dios conoció previamente, desde la eternidad que, algunos serían malvados y conoció su maldad –como dice San Agustín en su libro *De praedestinatione sanctorum,* 10, 19–. Los conoció previamente, pero no los dispuso de antemano. Así pues, dado que conoce los pecados de todos, ¿acaso debe entenderse que están incluidos en aquella locución general con que el Apóstol ha dicho que todas las cosas están en Dios? Dice: "De Él, y por Él y en Él son todas las cosas" (*Rom*., 11, 36).

Qué cosas se entiende que están en Dios.– Pero, ¿a quién, si no es un insensato, se le ocurre decir que los males están en Dios? Pues se entiende que están en Dios aquellas cosas que son de Él y por Él. Ahora bien, son de Él y por Él las cosas de las que Él es autor. Sin embargo, solamente es autor de los bienes. Luego no son de Él ni por Él sino los bienes. Luego no están en Él nada más que las cosas buenas.

Dios no conoce absolutamente del mismo modo lo malo y lo bueno, porque lo malo sólo lo conoce por ciencia, mientras que lo bueno también por aprobación y beneplácito.– Por consiguiente, los males no están en Dios, puesto que, aunque los conozca, sin embargo, no los conoce como a los bienes. Los males los conoce como de lejos, como dice el Profeta (*Ps*., 137, 6): "Al soberbio le conoce desde lejos"; esto es, la soberbia; y, en otro pasaje, hablando a Dios de los malos dice (*Ps*., 16, 14): "Su vientre se ha llenado de tus cosas escondidas". San Agustín (*Enn. in Psal.,* 16, 13), al hacer la exposición de esto, dice: "Las cosas ocultas son los pecados que se esconden de la luz de la verdad". Pero, ¿cómo los pecados se esconden de la luz de la verdad divina, cuando son conocidos por Dios? Pues si no los conociera, ¿cómo haría juicio de ellos, y condenaría por ellos a los malvados? En otro pasaje (*Ps*., 74, 7) el Profeta dice: "Porque ni del oriente, ni el occidente" está ausente; y Casiodoro (*In Psal.*, en este pasaje), al explicar esto, dice: "Dios no está ausente ni de los buenos, ni de los malos, sino que es conocedor, al estar presente a todos".

Por consiguiente, Dios conoce tanto los bienes como los males mediante su ciencia; pero los bienes los conoce también con su aprobación y beneplácito; en cambio, los males, no. Por lo que Casiodoro sobre el Salmo (*In Psal.,* 16, 16), dice: "Los pecados están escondidos de Dios, ya que no los conoce, esto es, no los aprueba". Y, en este sentido, San Agustín dice que los pecados están escondidos de la luz de Dios. Y también San Agustín –en el libro *Ad Helvidium* (mejor: *Epist. 169*, "Ad Evodium", 1, 2)– sugiere que el conocimiento de Dios debe tomarse de varios modos, al afirmar: "Si te refieres a la ciencia de Dios, Dios no ignora a algunos o algunas cosas; pero Él en el juicio dirá a algunos (*Mt.,* 7, 23): «No os conozco». Pero su reprobación está insinuada en estas palabras". He aquí que se dice que Dios no conoce las cosas que no aprueba, las cosas que no le placen. Así pues, se manifiesta que es verdad lo que hemos dicho, a saber, que Dios conoce los bienes de un modo con el que no conoce los males. Pero conoce igualmente a ambos y del mismo modo, en cuanto al conocimiento; pero conoce los

bienes también con su aprobación y beneplácito.

Aquí explica por qué se dice que están solamente los bienes en Dios y no están los males.– Por esto se dice que solamente los bienes están en Dios, no los males: los bienes le son cercanos y los males lejanos. Puesto que, a pesar de que se diga que algunas cosas están en Dios debido a la presencia en su conocimiento, y se diga que Dios conoce los bienes y los males, sin embargo, los males sólo los conoce mediante su conocimiento, mientras que los bienes no sólo los conoce mediante su conocimiento, sino también por su aprobación y beneplácito. Y debido a esta clase de conocimiento, se dice que unas cosas están en Dios, porque las conoce de modo que también las aprueba y le agradan; esto es, las conoce hasta el punto de ser su autor.

Es lo mismo que todo sea de Dios, por Él y en Él.– Después, si hacemos un examen diligente, parece ser lo mismo que todas las cosas deriven de Dios, que sean por Él y que estén en Él. De ahí que San Ambrosio, en el libro II *De Spiritu Sancto* (más concretamente en: III, 11, 84), diga: "Estas tres cosas, a saber: el ser de Él, por Él y en Él, hemos dicho antes que son una misma cosa. Cuando dice que todas las cosas son por Él, no ha negado que estén o sean en Él. Todas estas expresiones tienen el mismo valor: con Él, en Él y por Él; y en ellas se entiende que una es semejante a otra, no contraria". Aquí tienes que la Escritura dice en el mismo sentido que todas las cosas son en Él y por Él, y de Él o con Él. Por consiguiente, dado que se dice que todas las cosas son de Dios o por Dios, no sólo porque las conoce, sino también porque es su autor, se sigue que, por la misma razón, se dice que ellas están en Dios, a saber, porque las conoce y es su autor: pues en Él vivimos y nos movemos y existimos, ya que, siendo Él el autor, existimos, nos movemos y vivimos. Consecuentemente, al ser sólo autor de los bienes, con razón se dice que los solos bienes están en Él, como también provienen de Él y son por Él. Por lo tanto, aunque estén todas las cosas, esto es, los bienes y los males, en su conocimiento y en su , sin embargo, se dice que solamente están en Él los bienes de los que es autor. De ahí que San Agustín en el libro *De natura Boni* (28) diga: "Cuando escuchamos que todas las cosas son de Dios, por Él y en Él, debemos entender evidentemente todas las naturalezas y todas las cosas que existen naturalmente. Pues los pecados no derivan de Él, ya que no observan la naturaleza, sino que la vician y tienen su origen en la voluntad de los que pecan". Aquí se dice claramente que, en aquella locución general solamente se incluyen los bienes.

De la misma manera que todas las cosas son a partir del Padre, por el Padre y en el Padre, así se debe decir del Hijo y del Espíritu Santo, aunque haya una distinción debido a las personas.– Por otra parte debe tenerse presente que, cuando se dice de Él, por Él y en Él, aunque se señale la distinción de personas, sin embargo, todas las cosas son del Padre, por el Padre y en el Padre. Y, de modo semejante, debe entenderse del Hijo y del Espíritu Santo. De ahí que San Agustín, en el libro *De Trinitate* (VI, 10, 12), diga: "Sin confusión de ningún tipo hemos de entender el testimonio del Apóstol, en *Romanos*, 11, 46, que dice: «De Él, por Él y en Él». Dice «de Él», debido al Padre; dice

«por Él», debido al Hijo: dice «en Él», debido al Espíritu Santo”. Pero considera atentamente: no dijo «de Él»; porque quisiera que se entendiese que todas las cosas derivan del Padre, hasta el punto de afirmar que no provienen del Hijo y del Espíritu Santo. Pues se puede decir correctamente que todas las cosas son del Padre, por el Padre y en el Padre, también, de modo semejante se debe decir del Hijo y del Espíritu Santo.

No todas las cosas que provienen de Dios [ex Deo], son también propias de Él [de ipso], pero es verdad lo inverso.– También aquí se debe añadir, que no todas las cosas que se dice que provienen de Dios [*ex Deo*], también debe decirse que son propias de Él [*de ipso*]. Puesto que –como dice San Agustín en su libro *De natura boni* (27)–: “que proviene de Él [*ex ipso*], no tiene el mismo preciso significado que lo propio de Él [*de ipso*]. En efecto, todo lo que es propio de Él [*de ipso*], puede decirse que proviene de Él; pero, no todo lo que proviene de Él, puede decirse que es lo propio de Él, puesto que no es de su sustancia. En efecto, provienen de Él el cielo y la tierra, puesto que Él los ha hecho, pero no son algo propio de Él o de sí mismo, dado que no son de su sustancia. Como si un hombre engendra un hijo o hace una casa, proviene de él el hijo, y proviene de él la casa; pero el hijo es de sí mismo, en cambio la casa no es de él mismo; sino de adobe y de madera.

Resumen de lo expuesto.– De las cosas expuestas, queda claro que todas las cosas, esto es, los bienes y los males, están en el conocimiento de Dios o en su : pero los males no están presentes en Él del mismo modo en que lo están los bienes. Queda claro también que solamente los bienes están en Dios como a partir de Él y son o existen por Él; pero no los males. También se ha indicado en qué sentido se deben tomar estas afirmaciones. Finalmente, queda claro que lo que no se dice propiamente que es de Él mismo [*de ipso*], es distinto de Él; y que a partir de Él [*ex ipso*] se dice que son todas las cosas de las cuales es autor.

División del texto de Pedro Lombardo

El Maestro, después de haber mostrado que la ciencia de Dios es en general de todas las cosas y, por esto, se dice que todas las cosas son en Dios, aquí examina de qué modo las cosas conocidas están en Dios que las conoce. La exposición se divide en dos partes: en la primera muestra cómo están en Dios las realidades que conoce; en la segunda, cómo Dios está en las cosas; en la distinción 37 que comienza: “Dado que, en parte, se ha demostrado de qué modo se dice que todas las cosas están en Dios, parece que aquí se debe añadir de qué modo se dice que Dios está en las cosas”.

La primera parte se subdivide en dos: en la primera, plantea la cuestión de si es posible decir que todas las cosas que Dios conoce están en su esencia; y muestra que no; en la segunda, examina si es posible que todas las cosas estén en Dios, en el pasaje que empieza: “Después de lo expuesto […] se plantea aquí como objeto de estudio si se debe conceder absolutamente que los males están en Dios”. Sobre esta cuestión hace tres cosas: primero, plantea la cuestión y la determina; segundo, da solidez a la determinación, en el pasaje que empieza: “Después, si hacemos un examen diligente, parece ser lo mismo que todas las cosas deriven de Dios, que sean por Él y que estén en Él”; en tercer lugar, a modo de epílogo, ofrece la conclusión intentada en toda la distinción, en el texto que empieza: “De las cosas expuestas, queda claro que todas las cosas […] están en el conocimiento de Dios o en su ”. Sobre el punto segundo hace tres cosas: primero, prueba que los males no están en Dios, al no provenir de Él o existir por Él; después, muestra cómo se deben distinguir estas tres locuciones: “de Él”, “por Él” y “en Él”, en cuanto que son referidas a personas distintas, en el pasaje que empieza: “Por otra parte debe tenerse presente”; en tercer lugar, hace la distinción entre el ser “de Él” [*de ipso*] y el ser “por Él” [*ex ipso*], en el pasaje que empieza: “También aquí, se debe añadir”.

Cuestión 1

Aquí se plantean dos cuestiones: La primera, sobre las cosas que son conocidas por Dios. La segunda, sobre las ideas mediante las cuales conoce las cosas.

Sobre la primera se plantean tres puntos a tratar: 1. Si Dios conoce las cosas singulares; 2. Si conoce los males; 3. De qué manera se dice que están en Él las cosas que conoce.

Artículo 1: Si Dios conoce los singulares
(I q14 a11)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no conoce los singulares. En efecto, Boecio (*In Porph.*, 1), dice que el universal existe cuando es entendido y el particular existe cuando es sentido. Es así que en Dios no hay potencia sensitiva, al ser ésta una facultad que es impresa en un órgano corporal, a no ser, quizá, tomándola metafóricamente. Luego parece que el conocimiento de los singulares no corresponde a Dios.

2. Nada es conocido por alguien, a no ser en la medida que está en el cognoscente. Es así que los efectos particulares no están en las causas universales, si no es en potencia. Luego parece que, al ser la esencia divina causa universal de todas las cosas, en la cual conoce todo, esa esencia divina no posee conocimiento propio de los singulares.

3. Todo conocimiento se produce mediante asimilación del cognoscente respecto a lo conocido. Es así que el singular es singular solamente por la materia. Luego ninguna facultad que abstrae de la materia y de todo lo que de ella depende puede conocer lo singular en cuanto singular. Ahora bien, el entendimiento divino está sumamente separado de la materia y de las condiciones materiales. Luego Dios no conoce los singulares.

4. Como dice Dionisio (*De div. nom.*, 2), las criaturas, aun siendo diversas, participan de idéntico modo de la única bondad divina, de la misma manera que varias líneas salen de un único centro, o como varias figuras se producen con un solo sello. Ahora bien, quien conoce el centro, no por esto conoce las líneas proyectadas desde el centro, en cuanto que es ésta o aquélla, sino sólo las conoce en común; y, semejantemente, sucede en el otro ejemplo aducido. Luego parece que Dios, al conocerse a sí mismo, no conoce los singulares en cuanto singulares.

EN CONTRA está lo que se lee en la *Epístola a los Hebreos*, 11, 6: "Es preciso que, quien se acerque a Dios, crea que existe y que es remunerador de los que le buscan". Es así que no puede remunerar las obras de los hombres singulares si no conoce ya a los operantes y sus obras. Luego es preciso creer que Dios conoce los singulares.

Además, Dios tiene una ciencia práctica de las cosas, ciencia que es el principio de la operación. Es así que la operación hace referencia a los singulares. Luego parece que su ciencia es también de los singulares.

SOLUCIÓN

Dios, sin lugar a duda, conoce todas las cosas, tanto las singulares como las universales. Pero se debe tener en cuenta que, sobre esta cuestión, los diversos autores opinaron de modo distinto.

En efecto, parece que el Comentador en el libro XI de la *Metaphysica* (texto 51), le niega expresamente a Dios el conocimiento de los particulares, a no ser en cuanto que conoce su esencia, que es el principio de todo ser. Ahora bien, como Dios no es sólo causa del ser de las cosas, sino también de todo lo que está en las propias cosas, es preciso que tenga conocimiento de ellas, tanto en cuanto existen, como en cuanto a su ser concreto de tales o cuales.

Otros, como Avicena (*Metaphys*., VIII, 7), Algazel (según Averroes en *Destruct*., disp. 6) y los seguidores de estos, afirmaron que Dios conoce los singulares universalmente. Esto lo explican con un ejemplo, del modo siguiente: si uno conociera todas las distancias de las órbitas y de los planetas, y el tiempo o duración de sus movimientos, prevería cada uno de los eclipses que pudieran acaecer; sin embargo, no conocería este eclipse en cuanto que es este eclipse, a no ser mediante alguna cosa percibida por el sentido; pero conocería universalmente el eclipse que sucedería mañana, esto es, según sus causas universales. Así también, afirman que, al reducirse todas las causas a Dios mismo como a su causa, Él, conociéndose, conoce todas las causas segundas; y conociendo éstas, conoce todo lo que es efecto de ellas, pero sólo universalmente. Por ello afirman que Dios conoce los particulares sólo universalmente, de modo que, según ellos, la determinación se toma por parte del objeto conocido, y no sólo por parte del cognoscente; puesto que si aquella determinación fuera tomada sólo por parte del cognoscente, sería indudablemente verdad que Dios no conoce los particulares con una ciencia particular –como se ha probado antes, en la distinción 25, cuestión 1, artículo 5–. Sin embargo, conoce los particulares según su particularidad.

Pero esta postura es también insuficiente. En efecto, conocer de este modo lo singular en lo universal no es conocer la naturaleza propia de este singular concreto y de aquél, puesto que los universales, únanse como se unan, nunca producirán lo singular, a no ser que sean individuados mediante la materia. De lo que se seguiría que por este camino Dios tampoco tendría un conocimiento perfecto de los singulares. En efecto, las causas universales no conducen al conocimiento de los particulares, a no ser en cuanto que los particulares participan de la naturaleza común; y, de este modo, por las causas universales solamente se conocería el particular que posee tal o cual naturaleza común, o bien de modo accidental o bien de modo sustancial.

Otros autores, como Maimónides (*Direct*., III, 17), han afirmado que Dios conoce perfectísimamente los singulares. Y da solución a todas las objeciones que se aducen en contra, diciendo que la ciencia de Dios es equívoca respecto a nuestra ciencia; por lo tanto, nada podemos argumentar de la ciencia de Dios, sirviéndonos de las condiciones de nuestra ciencia. En efecto, de la misma manera que nosotros no comprendemos el ser de Dios, así tampoco su ciencia. Maimónides consolida estas afirmaciones suyas con lo que está escrito en *Isaías*, 55: "Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros". Ahora bien, aunque esto es verdad, no obstante, hay que decir alguna cosa más: que, aunque la ciencia de Dios sea de modo

distinto de la nuestra, sin embargo, mediante nuestra ciencia llegamos de alguna manera a la ciencia de Dios. En este sentido, nuestra ciencia no es totalmente equívoca respecto a la ciencia de Dios, sino más bien analógica –como se ha dicho en la distinción precedente, cuestión 1, artículo 4–. Por lo tanto, hay que decir que nuestra ciencia imita la ciencia de Dios de modo relativo; como también hay que decir en qué es deficiente nuestra ciencia y por qué lo es; y, de esta forma, hay que resolver las dificultades.

Por consiguiente, se debe proceder siguiendo la vía que enseña Dionisio (*De div. nom.*, 2). En efecto, dice que, cuando Dios conoce las cosas mediante su esencia, que es la causa de las cosas, conoce las cosas del mismo modo por el que les da el ser. Por lo tanto, si en las cosas hay algo no conocido por Él, es preciso que sobre ello no haya una operación divina, esto es, que no haya sido operado por Él. De esto surge una dificultad entre los filósofos, por dos motivos. Primero, porque algunos no establecían que Dios operaba inmediatamente en todas las cosas, sino que decían que de Él solamente derivaban las primeras realidades, mediante las cuales son producidas por Él las demás; por eso no podían llegar a entender cómo Él podría conocer las cosas que están en este mundo, a no ser en las primeras causas universales. El segundo motivo de la dificultad de los filósofos era porque otros no admitían que la materia había sido hecha, sino que afirmaban que Dios obra solamente introduciendo la forma. Y por esto, al ser la materia principio de individuación, no podían averiguar cómo Dios iba a conocer los singulares en cuanto singulares. Ahora bien, dado que nosotros establecemos que Dios opera inmediatamente en todas las cosas y que de Él derivan no sólo los principios formales, sino también la materia de la realidad; por ello sucede que, mediante su esencia, como mediante la causa, conoce todo lo que hay en las cosas, tanto sus componentes formales como materiales. De ahí que conozca no sólo las cosas según las naturalezas universales, sino también en cuanto son individuadas mediante la materia: como si el constructor, mediante la forma concebida de su arte, pudiera producir toda la casa –en cuanto a la materia y en cuanto a la forma–, entonces mediante la forma del arte que tiene en él conocería ésta y aquélla casa. Pero, dado que, mediante su arte sólo introduce la forma, por ello su arte es sólo una semejanza de la forma de la casa. Luego no puede con ella conocer ésta o aquélla casa, a no ser mediante algo recibido por los sentidos.

RESPUESTAS

1. Como queda claro de lo expuesto, la forma con la que el entendimiento divino entiende las cosas, ni es universal, puesto que no recibe adiciones; ni es singular, puesto que está exenta de la materia y de sus disposiciones. Y, sin embargo, es un principio y una semejanza perfecta de todo lo que está en la cosa, tanto de la materia como de la forma, como se ha dicho. Luego, cuando se dice que tenemos el universal cuando se entiende y el particular cuando se siente, eso debemos referirlo a nuestro conocimiento, el cual se produce en el sentido mediante la forma material, y en el entendimiento mediante la forma universal. Y nosotros sólo conocemos los particulares mediante la facultad en la que hay algo de modo particular; en cambio, Dios no conoce los particulares, ni universal ni particularmente por parte del cognoscente, sino que los

conoce particular y universalmente por parte de la cosa conocida.

2. En las causas universales que no son la causa total de la realidad, no puede conocerse perfectamente lo particular. Pero Dios es la causa universal de todas las cosas, de modo que es la causa perfecta de cada una de ellas. Por eso, conociéndose, conoce perfectamente todas las cosas.

3. Aunque en Dios no hay nada material, sino que su esencia es solamente acto, sin embargo, ese acto es la causa de todas las cosas que hay en la realidad, tanto materiales como formales; y cada una de las cosas y todo lo que hay en las cosas –en cuanto es posible– imitan dicho acto. Por eso la esencia divina es la semejanza no sólo de los aspectos formales de las cosas, sino también de los aspectos materiales; mediante ella pueden conocerse también los singulares, incluso en cuanto singulares.

4. Todos los ejemplos que se ofrecen de las criaturas en relación a Dios, son deficientes –como el propio Dionisio (*De div. nom.*, 2) dice–. En efecto, en las criaturas no se encuentra una causa común que sea la causa de todo lo que hay en una cosa; como un sello es la causa de la figura en la cera, pero no es la causa de la cera misma. Luego por el conocimiento del sello no es posible conocer la figura impresa en cuanto que es una o es otra, ya que esto lo tiene por la materia.

Artículo 2: Si Dios conoce los males
(I q14 a10)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no conoce los males. En efecto, como dice el Comentador (*In de an.*, III, texto com. 25), si un entendimiento está siempre en acto, no conoce en absoluto la privación. Es así que el entendimiento divino está siempre en acto. Luego parece que Dios no conoce el mal, puesto que el mal es privación, como dice San Agustín en *Enchiridion*, 11.

2. Toda esencia: o es la causa de las cosas conocidas o es causada por ellas. Es así que la ciencia de Dios no es causada. Luego parece que Dios no conoce el mal, al no ser causa de los males.

3. La ciencia es una asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Luego parece que Dios no conoce el mal, puesto que el mal, en cuanto tal, no se asemeja a Dios. Es más, el mal es el mismo alejamiento de la semejanza de Dios.

4. Si se dijera que conoce el mal mediante el bien, sucede lo contrario: conocer algo no por sí, sino por otro, es propio de un conocimiento imperfecto. Es así que nada imperfecto debe atribuirse a Dios. Luego Dios no conoce los males mediante los bienes.

EN CONTRA está lo escrito en el *Salmo*, 68, 6: "Tú, oh Dios, conoces mi estulticia; no se te ocultan mis pecados".

Además, el Filósofo (*De an.*, I, texto 105) dice que lo recto es juez de sí mismo y de lo oblicuo. Luego parece que a Dios, que conoce perfectamente todos los bienes, no le falta el conocimiento del mal, puesto que el mal es una desviación de la rectitud del bien.

SOLUCIÓN

Se dice que el no saber es de dos maneras: metafóricamente, en el sentido de que uno se comporta a semejanza del que no sabe; y, de este modo, se llama no saber al mismo reprobar de Dios, puesto que a los malos los excluye de su gloria, de la misma manera que uno excluye de sus secretos a los desconocidos; y, por el contrario, se dice que Dios conoce las cosas que aprueba. De este modo, se dice con verdad que Dios no conoce los males.

Se dice de otra manera no saber, propiamente al estar privado del conocimiento de la cosa; y, por el contrario, saber es tener conocimiento de la cosa. De esta manera, Dios conoce tanto los bienes como los males al conocer su esencia, de la misma manera que las tinieblas se conocen mediante el conocimiento de la luz –como dice Dionisio (*De div. nom.*, 7)–.

Pero hay que tener presente que la privación sólo es conocida mediante el hábito

opuesto, y que la privación no se opone al hábito, sino sólo en cuanto considerada respecto al mismo sujeto. Ahora bien, al ser imposible que la luz de la esencia divina falle, a ella no se le opone privación alguna. Por ello el mal no se opone al bien, en cuanto que está en Dios determinadamente; si bien quizá sí se le opone según la intención común de bien. Pero el mal se opone determinadamente al bien, en cuanto que éste es participado en las criaturas, ya que a este bien puede mezclarse un defecto. Por lo tanto, por el hecho de que Dios conoce su esencia, conoce las cosas que provienen de Él, y a través de ellas conoce sus defectos. En cambio, si solamente conociera su esencia, no conocería ningún mal o privación, a no ser en común.

RESPUESTAS

1. La respuesta a la primera objeción está expuesta claramente con lo dicho: puesto que, por el hecho de que el Comentador (*Metaphys.*, XII, texto 51) establece que Dios no conoce nada a no ser su esencia, se sigue que desconoce los males; por lo que en el mismo pasaje añade que ignora la existencia de los males. Así, del mismo modo con el que conoce las cosas distintas de Él, conoce también las privaciones de ellas; pero no como un primer objeto conocido, ya que en su entendimiento no puede haber privación alguna, sino como cosas entendidas en segundo lugar –como se evidencia en la distinción 25, cuestión 1, artículo 2–.

2. La ciencia de Dios no ha sido en absoluto causada por las cosas; y, sin embargo, no es la causa de todas las cosas que conoce, sino sólo de aquéllas de las que tiene un conocimiento esencial [*per se*], esto es, de los bienes. Pero conoce los males a través de los bienes, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

3. El mal no es conocido por Dios mediante una semejanza suya, sino mediante una semejanza del bien; en efecto, según que Dios conoce su esencia, conoce cada una de las cosas: en la medida en que participan de su bondad, y en aquello que fallan. De ese modo conoce el mal, puesto que la razón del mal consiste en un defecto.

4. Conocer por medio de otro lo que por su naturaleza puede ser conocido por sí, es propio de un conocimiento imperfecto. Ahora bien, el mal ni tiene de por sí causa, ni voluntad, ni conocimiento, si no es a través del bien, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4). Por ello, el perfecto conocimiento del mal está en ser conocido a través del bien.

Artículo 3: Si las cosas que son conocidas por Dios están en Dios

OBJECIONES

1. Parece que las cosas que son conocidas por Dios no están en Dios. En efecto, todo aquello en lo que hay algo diverso de él, es compuesto. Luego parece que las cosas que son diversas de Dios no están en Él, puesto que Dios es simplicísimo.

2. Si se dijera que no están en Él por esencia, sino por una semejanza suya, sucede lo contrario: cada una de las cosas se encuentra más verdaderamente donde está por su esencia que donde está por su semejanza, puesto que parece que solamente está ahí de un modo relativo. Así pues, si las cosas en Dios sólo están según una semejanza suya, parece que están más verdaderamente y mejor en sí mismas que en Dios. Pero esta opinión va en contra de San Agustín (*De Gen. ad litt.*, V, 15) y de San Anselmo (*Monol.*, 35).

3. La semejanza responde a aquello de lo que es imagen. Es así que no todas las cosas tienen en sí la luz y la vida. Ahora bien, puesto que en Dios está la luz y la vida, parece que no están en Dios mediante una semejanza.

4. A una cosa, allí donde se encuentra según su semejanza, no se le atribuye su operación propia: en efecto, la piedra no se mueve hacia abajo en el ojo. Es así que en los *Hechos de los Apóstoles*, 17, se dice que en el mismo Dios vivimos, nos movemos y somos. Luego parece que no somos en Dios solamente mediante una semejanza.

5. Las semejanzas de las cosas que existen en la ciencia de Dios, al pertenecer a la ciencia, son apropiadas al Hijo. Ahora bien, "en Él", en el texto, es apropiado al Espíritu Santo; "por Él" es apropiado al Hijo; y "de Él" es apropiado al Padre. Luego parece que no se dice que las cosas están en Dios mediante una semejanza.

EN CONTRA está lo que se lee en *Juan*, 1, 3: "Lo que se ha hecho, en Él era vida".

SOLUCIÓN

La preposición "en" [*in*], según que es añadida a diversas cosas, denota diversas relaciones; como cuando se dice ser o estar en el todo, o en un lugar y semejantes. Por lo cual debe tenerse presente que son cosas diversas el estar en la ciencia de Dios, el estar en Dios y el estar en la esencia divina. En efecto, la ciencia denomina un cierto conocimiento; por lo que estar en la ciencia es ser conocido mediante la ciencia. De ahí que todas las cosas que conoce Dios, tanto los bienes como los males, se dice que están en su ciencia.

A su vez, la esencia se significa a modo de forma o naturaleza; por lo que ser o estar en la esencia divina es lo mismo que subsistir en la naturaleza divina o ser lo mismo que la naturaleza divina. Por ello, no se puede decir que las criaturas están en la esencia divina, sino que solamente están las personas divinas, las propiedades y los atributos.

Finalmente, el nombre “Dios” significa una realidad subsistente de la que es propio el ser y el operar. Luego “estar en Dios” puede entenderse de dos maneras: o en el sentido de que están en el ser de Él, y entonces las criaturas no están en Dios; o en el sentido de que algo está sometido a la obra de Él, como decimos que están en nosotros las obras de las cuales somos dueños. En tal sentido, se dice que todas las cosas que derivan de Dios están en Él; pero los males que no proceden de Él no están en Él.

Y así queda claro que las tres cosas expuestas se relacionan según un cierto orden. En efecto, todo lo que está en la esencia divina está en Dios, como perteneciendo al propio ser de Él; pero no a la inversa; como las cosas que están sometidas a su obra están en Él, pero no en su esencia. Y de forma semejante, todo lo que está en Dios está en su ciencia; pero esto no es convertible, como se evidencia en el caso de los males.

RESPUESTAS

1. En Dios, nada hay distinto de Él. Por lo tanto, las criaturas, en cuanto que están en Dios, no son distintas de Dios: puesto que las criaturas en Dios son la esencia causante [*causatrix*], como dice San Anselmo (en el pasaje citado). En efecto, están en Dios mediante su semejanza, y, por otro lado, la esencia divina es la semejanza de todas las cosas que provienen de Dios.

2. El ser de la criatura se puede considerar de cuatro modos: primero, en cuanto que está en su naturaleza propia; segundo, según está en nuestro conocimiento; tercero, en cuanto que está en Dios; cuarto, de manera común, en la medida que se abstrae de todas esas cosas. Por consiguiente, cuando se dice que la criatura tiene su ser más verdaderamente en Dios que en sí misma, se comparan el primer ser y el tercero en relación con el cuarto, puesto que toda comparación se efectúa respecto a lo que es común. Y se dice que tiene en Dios el ser más verdadero, porque todo lo que está en una cosa, se encuentra según el modo de aquello en lo que se encuentra, y no según su propio modo. Por lo cual, en Dios está mediante un ser increado, pero en sí está mediante un ser creado que participa menos de la verdad del ser que el ser increado. Ahora bien, si se compara el primer ser al segundo respecto al cuarto, se encuentra que se relacionan entre ellos, como el excedente y lo excedido. En efecto, el ser que está en la propia naturaleza de la realidad, en cuanto que es sustancial, supera el ser de la realidad en el alma, que es accidental; pero es superado por éste en cuanto que aquél es un ser material y el otro es un ser intelectual. Y de este modo queda claro que, algunas veces, una cosa tiene el ser más verdaderamente donde se encuentra con su semejanza que en sí misma.

3. La semejanza representativa [*similitudo*] de una cosa que se encuentra en el alma, es considerada de dos modos: en cuanto que es semejanza representativa de la cosa, y así solamente se le atribuye lo que se encuentra en la propia cosa; o según el ser que tiene en el alma, y así se le atribuye la inteligibilidad o universalidad; como también se ve claramente en la escultura o imagen corporal, a la que conviene el ser pétrea por parte de

aquello en lo que está, y no por parte de aquello de lo que es semejanza. De modo similar, afirmo que a la semejanza de las cosas que está en Dios le conviene ser vida y luz, no en cuanto que es semejanza de las cosas, sino en cuanto que está en Dios. Y se dice que es vida en la medida en que es principio de la operación respecto al ser de las cosas; como también el Filósofo (*Phys*., VIII, texto 1) dice que el movimiento del cielo es, por naturaleza, como una cierta vida para todas las cosas que existen. Y se dice que es luz, en cuanto que es principio del conocimiento de las cosas.

Incluso, puede explicarse de otro modo: que la semejanza de la cosa que está en el alma, se denomina vida en la medida en que es como una cierta forma y perfección del entendimiento; y se le llama luz en cuanto que es principio de la operación intelectual. Y mediante esta analogía, también se dice que, en Dios, las cosas son vida y luz. En efecto, están en Él como los artefactos están en el artífice, mediante sus propias semejanzas.

4. El ser, el vivir y el moverse no son atribuidos a las cosas que se considera que existen en Dios, de acuerdo con el ser que en Él tienen, sino de conformidad con el ser que, procediendo de Dios, tienen en sí mismas, de manera que el ser pertenece a la esencia, el vivir a la facultad y el moverse a la operación; o el vivir al alma, el moverse al cuerpo y el ser a ambos. Y de esta manera, se dice que las cosas que existen en su propia naturaleza están en Dios, en cuanto que su ser está contenido por Dios; y lo mismo cabe decir del movimiento y de la vida.

5. La semejanza de la cosa que está en Dios, no ha sido tomada de la cosa, sino que dicha imagen es causa de la cosa. Por lo tanto, todo lo que está en Dios según su semejanza está en Él como en su principio operante y conservador. Ahora bien, la operación y conservación de las cosas es completada por Dios, mediante su voluntad y bondad, puesto que la voluntad es lo más próximo a la obra entre estas tres cosas: ciencia, potencia y voluntad. Por ello "en Él" es apropiado al Espíritu Santo, que procede a modo de voluntad, y a ella le es apropiada la bondad, puesto que la preposición "en" [*in*] designa la relación a aquello que contiene y conserva. A su vez "por Él" es apropiado al Hijo, puesto que la preposición "por" [*per*] designa la causa formal; y el arte mediante el cual el artífice opera, como mediante la forma, es apropiado al Hijo. "De él", a su vez, debido a la relación de principio que conlleva la preposición "de" [*ex*], es apropiada al Padre, principio que no es de principio.

Cuestión 2

A continuación se examinan las ideas; y sobre esta cuestión se plantean tres cosas: 1. Si existen las ideas; 2. La pluralidad de las ideas; 3. Si las ideas de todas las cosas están en Dios.

Artículo 1: Qué lleva consigo el nombre de idea
(I q15 a1)

OBJECIONES

1. Parece que las ideas no existen. En efecto, como dice el Filósofo (*Metaphys*., I, texto 32), "decir que las ideas son los ejemplares es una futilidad y metáfora poética". Es así que decimos que las ideas son los ejemplares de las cosas. Luego es una futilidad hablar de ideas.

2. El agente que no necesita en su acción hacer referencia al ejemplar, es más perfecto que aquél que necesita del ejemplar. Es así que Dios es el agente perfecto. Luego no tiene necesidad de ideas que le sirvan para hacer las cosas. De ahí que el Filósofo, en el mismo pasaje, añada: "Pues, ¿qué necesidad hay de hacer referencia o tomar como modelo las ideas?".

3. San Agustín dice que una cosa se conoce mejor mediante su esencia que mediante una semejanza suya. Es así que Dios conoce las cosas del modo más noble. Luego las conoce mediante sus esencias y no mediante algunas semejanzas ideales de las cosas.

4. Parece que todo conocimiento que se hace a través de un medio, es algo común y relativo e implica un paso discursivo de una cosa a otra. Es así que Dios conoce con una simple intuición, sin discurso y sin comparación. Luego parece que no conoce las cosas mediante las ideas.

EN CONTRA está lo que dice San Agustín (*De div. quaest. 83*, q. 46): "Quien niega la existencia de las ideas, niega la existencia del Hijo". Ahora bien, esto es una herejía. Luego también lo es lo primero.

Además, el Comentador dice en XI de la *Metaphysica* que, como todas las formas están en potencia en la materia primera, así están en acto en el primer motor. Pero decimos que las ideas no son nada más que las formas de las cosas que existen en Dios. Luego es verdad que existen las ideas.

SOLUCIÓN

De la misma manera que las formas artificiales poseen un doble ser, uno en acto, en cuanto que están en la materia, y otro en potencia en cuanto que están en la mente del artífice, pero no en potencia pasiva, sino activa; así también las formas materiales tienen un doble ser –como dice el Comentador en el libro XI de la *Metaphysica* (texto com. 18)–: uno en acto, en cuanto que están en las cosas; y otro en potencia activa, según que están en los motores del cielo –como él mismo afirma– y sobre todo en el primer motor, en lugar del cual nosotros decimos que están en Dios.

Por lo tanto, comúnmente se dice, entre todos los filósofos, que todas las cosas están en la mente de Dios, como las cosas artificiales en la mente del artífice. Y por ello,

llamamos ideas a las formas de las cosas que existen en Dios, que son como formas operativas. De ahí que Dionisio (*De div. nom.*, 5), al hablar de las ideas, diga: "Llamamos ejemplares a las razones sustantificadas, uniformemente preexistentes, de las cosas existentes en Dios, a las que la teología llama predefiniciones, así como divinas buenas voluntades predeterminativas y productivas de las cosas existentes".

Pero Dios, con las ideas, no sólo tiene un conocimiento práctico de las cosas, sino también especulativo, puesto que, por una parte, las conoce según salen de Él y, por otra parte, las conoce en cuanto que subsisten en su propia naturaleza. Pues, idea viene de "eidos", que es la forma; por lo que el nombre de idea, en cuanto a la propiedad del nombre, hace referencia de igual modo al conocimiento práctico y al especulativo. Ciertamente, la forma de la cosa que existe en el entendimiento es principio de ambos conocimientos. En efecto, aunque según el modo de hablar, la idea sea tomada como la forma que es el principio del conocimiento práctico, en cuanto que llamamos ideas ejemplares a las formas de las cosas; sin embargo, es también principio del conocimiento especulativo, puesto que les damos el nombre de ideas contemplativas a las formas de las cosas.

RESPUESTAS

1. Como dice el Comentador en el libro XI de *Metaphysica* (texto com. 4). Platón –y otros filósofos– como coaccionado por la misma verdad, tendía a lo que poco después expresó Aristóteles, aunque no llegó a ello. Y por ello, Platón, al poner las ideas, intentaba decir esto: que las ideas estaban en el entendimiento divino, como también lo afirmó Aristóteles. Por lo tanto, el Filósofo no intentó refutar esa afirmación, sino que sólo intentó refutar el modo por el que Platón afirmó que las formas naturales son existentes de por sí sin materia.

2. Si Dios tuviera la necesidad de mirar a un ejemplar fuera de Él, sería un agente imperfecto. Ahora bien, esto no acaece si su esencia se pone como ejemplar de todas las cosas: puesto que, viendo su propia esencia, produce todas las cosas.

3. Es preciso que aquello mediante lo cual se produce el conocimiento de una cosa, esté unido al cognoscente. Por lo tanto, la esencia de las cosas creadas, al estar separada de Dios, no puede ser medio por el que Dios las conoce, sino que las conoce con un medio más noble: mediante su esencia. Por eso, las conoce más perfectamente y de un modo más noble; puesto que así, nada, fuera de su esencia, es principio de su conocimiento. Pues sería preciso que fuera otra cosa, si mediante su esencia conociera las cosas como a través de un medio, dado que el medio del conocimiento es el principio del conocimiento.

4. Se tiene conocimiento discursivo cuando, de lo que es primeramente conocido, se llega a lo desconocido, y no cuando, mediante una semejanza de la cosa, la cosa misma es aprehendida; puesto que de este modo también el ojo, que ve la piedra, la conocería

comparativamente. Y por eso, aunque Dios conozca las cosas mediante la semejanza que hay en Él, como a través de un medio, y aunque conozca también el orden de las cosas, sin embargo, no tiene una ciencia discursiva, ya que ve simultáneamente todas las cosas.

Artículo 2: Si las ideas son más de una
(I q15 a2)

OBJECIONES

1. Parece que las ideas no son más de una. En efecto, se dice que la idea es una semejanza mediante la cual se conoce la cosa. Es así que –como se ha afirmado antes– Dios conoce todas las cosas mediante su esencia. Luego parece que la idea es solamente una, puesto que única es su esencia.

2. Si se dijera que son muchas, debido a las diversas relaciones a las cosas, sucede lo contrario: las relaciones que hay entre Dios y las criaturas, se encuentran realmente en las criaturas, y no en Dios. Es así que las criaturas no han existido desde la eternidad; luego, tampoco las relaciones de Dios con las criaturas. En consecuencia, las ideas no fueron varias desde la eternidad. Es así que Dios no conoce las cosas hechas de modo distinto a como las conocía antes de hacerlas, como resulta de las palabras de San Agustín (*De Gen. ad litt.*, 5, 16 y 18). Luego, al parecer, no conoce las cosas mediante varias ideas, sino con una solamente.

3. Como se ha dicho, la idea se relaciona con la cosa a la que pertenece, como la forma del arte, que está en la mente del artífice, se refiere al artefacto. Ahora bien, la diversidad de los artefactos proviene de la pluralidad de las formas que están en la mente del artífice, y no viceversa. Luego parece que la diversidad de las cosas no puede inducir a una pluralidad de ideas.

4. De la misma manera que la idea se dice relativa a lo ideado, así también la ciencia se relaciona con el objeto cognoscible. Ahora bien, aunque las cosas conocidas por Dios sean muchas, sin embargo, su ciencia es una sola. Luego es una sola la idea de todas las cosas que son producidas por Él.

EN CONTRA, aquello que no encierra una pluralidad, no puede ser consignificado en plural. Ahora bien, San Agustín (*De div. quaest. 83*, q. 46), nombra las ideas en plural, afirmando que las ideas son las razones estables de las cosas existentes en la mente divina. Y aunque ellas no nazcan, ni perezcan, sin embargo, acaece que, según ellas, todo perece y nace. Luego las ideas son más de una.

Además, según Damasceno (*De fide,* II, 8), la diferencia es la causa del número. Es así que –según San Agustín (en el pasaje citado)– Dios creó al hombre y al caballo con razones diversa. Luego parece que son varias las razones ideales de las cosas en Dios.

SOLUCIÓN

Al tener Dios un conocimiento propio de las cosas singulares, es preciso que su esencia sea la semejanza de las cosas singulares, en cuanto que las diversas cosas la imitan de diverso modo y particularmente, según su capacidad, aunque ella se presente toda entera como imitable. El hecho de que las criaturas no la imiten perfectamente, sino

de modo disforme [*difformiter*], depende de su diversidad y defecto, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 2). Por lo tanto, dado que el nombre de "idea" indica la esencia divina, en cuanto que es el ejemplar imitado por las criaturas, la esencia divina será la idea propia de cada cosa según un modo determinado de imitación. Y puesto que las diversas criaturas la imitan de modo distinto, por eso se dice que el hombre y el caballo son creados con ideas o razones diversas. Y de ahí se sigue que, según la relación a muchas cosas, que imitan de modo diverso la esencia divina, haya pluralidad en las ideas, a pesar de que la esencia imitada sea una sola; por ejemplo –como queda claro de lo expuesto antes, en la distinción 2, cuestión 1, artículo 3– todo lo que hay de perfección en cada realidad conviene a Dios, según un solo e idéntico indivisible, a saber: el ser, el vivir, el entender y todo lo de esta índole. Ahora bien, todas las criaturas imitan la esencia misma en cuanto al ser, sin embargo, no todas la imitan en el vivir; y las que la imitan en el ser, no todas participan del ser del mismo modo, puesto que unas poseen el ser más noblemente que otras. De esto resulta que es distinta la relación de la esencia divina respecto a las cosas que sólo tienen el ser y respecto a las que tienen el ser y el vivir, y también respecto a las cosas que tienen el ser de modo diverso. Por esto, son varias las razones ideales, según las cuales Dios conoce su esencia como imitable de un modo o de otro. En efecto, las mismas razones de la imitación conocida, o del modo, son las ideas, puesto que la idea –como está claro por lo expuesto en el artículo precedente– indica la forma como entendida, y no en cuanto que está en la naturaleza del que entiende.

RESPUESTAS

1. La idea no indica solamente la esencia, sino la esencia imitable. Por consiguiente, hay pluralidad de ideas en la medida que la imitabilidad en la esencia divina es múltiple, debido a la plenitud de su perfección.

2. Aunque las relaciones que hay entre Dios y la criatura se fundan realmente en la criatura, sin embargo, según la razón y según el entendimiento están también en Dios; y me refiero no sólo al entendimiento humano, sino también al angélico y al divino. Por ello, aunque las criaturas no hayan existido desde la eternidad, sin embargo, el entendimiento divino desde la eternidad ha conocido su esencia como imitable de diversos modos por las criaturas. Y debido a esto, desde la eternidad existió la pluralidad de ideas en el entendimiento divino, no en su naturaleza. Pues no del mismo modo está en Dios la forma del caballo y la de la vida. En efecto, la forma del caballo solamente está en Dios, como una razón entendida, mientras que la razón de la vida no solamente está en Dios como entendida, sino como establecida en la propia naturaleza de la cosa.

3. Aunque la pluralidad de las ideas sea considerada según las relaciones a las cosas, sin embargo, la pluralidad de las cosas no es la causa de la pluralidad de las ideas, sino al contrario. En efecto, no porque la realidad imite de modo diverso la esencia divina, por ello su entendimiento la ve como imitable de diversos modos, sino más bien sucede lo contrario. Pues el entendimiento divino es la causa de las cosas. Y por otra parte, la distinción de las razones ideales se produce de acuerdo con la operación del

entendimiento divino, en la medida que entiende su esencia como imitable de modos diversos por las criaturas.

4. La esencia divina es una y las relaciones son muchas. Por eso, aquello que designa sólo la esencia, no puede ser significado en plural; como la ciencia que se adscribe más al cognoscente, como su forma. Pero la razón de imitación se adscribe más a la cosa, hasta el punto que puede ser consignificada y significada en plural; pues ciertamente, hablamos de muchas razones. Por su parte, la idea está como en el medio, puesto que implica la esencia y la razón de imitación, que acontece según la relación. Y aunque la pluralidad se encuentre consignificada en el nombre de la idea, como cuando viene expresada en plural, sin embargo, raramente o nunca se encuentra significada con la adición de un término numeral: de modo que se habla de muchas ideas, pues la pluralidad es expresada más bien significando que consignificando.

Artículo 3: Si en Dios están las ideas de todas las cosas que conoce (I q15 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no están en Dios las ideas de todas las cosas que Él conoce. En efecto, Dios conoce los males. Ahora bien, la idea del mal no puede estar en Él, dado que la idea conlleva imitación. En efecto, todo lo que es malo, lo es porque se aleja de la imitación de Dios. Luego no están en Dios las ideas de todas las cosas, puesto que más de una son malas.

2. La idea denomina la forma. En efecto, idea viene de "eidos", que es la forma. Es así que de la materia primera no hay forma alguna, como tampoco el acto primero, que es Dios, tiene materia alguna; pues si fuera de otra manera, ninguna de las dos sería primera. Luego no hay en Dios idea de todas las cosas.

3. Dios no sólo conoce los universales, sino también los particulares. Es así que parece que no hay una idea de los particulares, en cuanto particulares, puesto que todos los singulares de una sola especie convienen en la forma. Luego no de todas las cosas conocidas por Dios tiene Él una idea.

4. No hay idea a no ser de una cosa que la participa por imitación. Es así que los accidentes, al no ser subsistentes por sí, no participan de nada; sólo las cosas subsistentes son ciertas participaciones. Luego parece que no de todas las cosas conocidas por Dios, exista una idea, puesto que los accidentes son conocidos por Él como las sustancias.

EN CONTRA, todo conocimiento se produce mediante una determinada especie de lo conocido en el cognoscente. Es así que las especies de las cosas que existen en Dios son llamadas ideas. Luego, de todas las cosas conocidas por Dios, hay una idea en Él.

SOLUCIÓN

Como aparece en el testimonio ofrecido de Dionisio (*De div. nom.*, 5), la idea es la semejanza o la razón de la cosa, razón que existe en Dios, en cuanto que es productiva o determinativa de la propia cosa. Y por ello, cada una de las cosas, en cuanto que hace referencia al hecho de ser producida por Dios, se relaciona con el hecho de que su idea esté en Él. Ahora bien, todo lo que es producido por alguien que es agente de por sí, necesariamente lo imita en cuanto que es un efecto procedente de él. Puesto que –como dice el Filósofo (*De an.*, VII, texto 34)– lo semejante hace lo que a él le es semejante, tanto en las cosas que obran por su voluntad, como en aquéllas que obran por necesidad. Por lo tanto, en la medida que una cosa es producida por Dios, tiene en Él una semejanza; y, de acuerdo con esto, su idea está en Dios; y también de conformidad con

ello, es conocida por Dios. Luego, es preciso que estén en Dios las ideas de todas las cosas, puesto que cada una de las cosas es producida por Dios.

RESPUESTAS

1. El mal, en cuanto mal, no es nada, puesto que es una privación, como la ceguera. Por ello la idea de una cosa mala está en Dios, no en cuanto que es mala, sino en cuanto que es una cosa; el mal es conocido por Dios a través de su opuesto, el bien. Ése es el bien que falta a una cosa sometida a la privación.

2. Es necesario que la idea de la materia primera esté en Dios, puesto que de Él deriva. Y de la misma manera que se le atribuye el ser, así también se le atribuye la idea en Dios: puesto que todo ser, en cuanto que es perfecto, ha sido producido ejemplarmente por el ser divino. Ahora bien a la materia en sí misma no le conviene el ser perfecto, sino sólo en la medida en que está compuesto. La materia, en sí, posee el ser imperfecto de conformidad con el último grado del ser, que es el ser en potencia; por lo que no tiene perfectamente la razón de idea, a no ser en cuanto que está en el compuesto, puesto que, de este modo, Dios le da a ella ser perfecto. Considerada la materia en sí misma tiene en Dios una razón imperfecta de la idea; hay que decir esto porque la esencia divina es imitable por el compuesto según el ser perfecto, por la materia según el ser imperfecto y por la privación de ningún modo. De ahí que el compuesto, según la razón de su forma, tiene la idea en Dios perfectamente; la materia, a su vez, imperfectamente, y la privación de ningún modo.

3. Los particulares tienen sus ideas propias en Dios, por lo que, en Dios las razones de Pedro y de Martín son distintas, como también lo son la razón del hombre y la razón del caballo. Pero la diversidad del hombre y del caballo sucede según la forma, a la que corresponde perfectamente una idea; ahora bien, la distinción de los singulares de una sola especie esencial, sucede según la materia, la cual no tiene la idea perfectamente. Por ello, la distinción de las razones que corresponden a las diversas especies es más perfecta que aquélla que corresponde a los diversos individuos; de modo que la imperfección se refiere a las realidades imitantes y no a la esencia divina que es imitada.

4. Tampoco los accidentes tienen un ser perfecto; por lo tanto, están apartados de la perfección de la idea. Por lo cual, Platón no estableció las ideas de los accidentes, sino sólo las de las sustancias, según se dice en el libro I de la *Metaphysica* (texto 45). Sin embargo, al tener el ser por imitación de la esencia divina, así, la esencia divina es su idea.

Así quedan aclaradas todas las dificultades y las cosas expuestas en el texto.

Distinción 37

DE QUÉ MODO ESTÁ DIOS EN NOSOTROS POR SU INMENSIDAD

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Enumera algunos modos conforme a los cuales Dios está en la criatura.*

- En toda esencia y naturaleza Dios existe, de modo general, por esencia, presencia y potencia, sin limitación, ni circunscripción, ni mutabilidad.
- En los santos Dios está más excelentemente, inhabitando por gracia; y en Cristo de modo excelentísimo, por plenitud de la divinidad.
- Antes de que los justos o santos existiesen, Dios habitaba en sí mismo; y no habita en ellos de manera que, si desaparecieran, Dios decayera.
- Las tres Personas están en todas partes, aunque no habiten en todas partes, sino sólo en los santos o justos. Por eso no decimos en la oración dominical "Padre nuestro que estás en todas partes", sino "Padre nuestro que estás en los cielos", o sea, en los justos. Este modo de existir en los justos ocurre porque es tenido por ellos como conocido y amado.

2. *Explica de qué manera Dios está en todas partes por inmensidad y en los santos por gracia.*

- Este modo de inmensidad por el que Dios está en todas las cosas puede ser entendido por la razón, como todo lo demás que se dice de Dios.
- Dios está en todas partes por esencia, porque todas las cosas tienen ser por Él y mediante Él; y en todas partes está presente, porque todas las cosas le están presentes; y lo que está en un lugar, Dios hace que esté en ese lugar.
- Algunos se preguntan cómo es que si la sustancia de Dios está en todas partes, no se mancha con los cuerpos sórdidos. Se responde que también el espíritu creado está presente en carnes sórdidas y no se mancilla por eso; y el sol emite rayos sobre lugares inmundos y no por eso se ensucia su luz. Luego llega así a todas partes por su pureza.

3. *Trata de la inmutabilidad de Dios a través del lugar y del tiempo.*

- Dios no se muda ni por los lugares ni por el tiempo. No por los lugares, porque no existe circunscriptivamente, pues no es cuerpo; tampoco existe limitativamente, como el espíritu, porque no está en un lugar de manera que no esté en otro. No es mudado por los tiempos, porque no tiene vicisitudes, como ocurre en los afectos y conocimientos.

4. *Indaga la movilidad de los espíritus creados; y de ahí concluye de qué manera está Dios en todas partes sin movimiento local.*

- Algunos dijeron que los espíritus creados no se mueven localmente, porque el lugar sólo conviene a los cuerpos; los espíritus creados sólo se mudarían por el tiempo, no por el lugar.

- Debe responderse que el ángel no está en lugar de modo circunscriptivo, sino definitivo o limitativo: pasa de un lugar a otro lugar, pues el ángel no llena todas las cosas.
- Mas Dios está en todas partes por su inmensidad, no por cantidad local; más bien, contiene todo lo que en el lugar se contiene. Cuando se dice que Dios no está en un lugar, se entiende que no está en un lugar de modo local, o dependiente del lugar.

Texto de Pedro Lombardo

De qué modos se dice que Dios está en las cosas.– Dado que, en parte, se ha demostrado de qué modo se dice que todas las cosas están en Dios, parece que aquí se debe añadir de qué modos se dice que Dios está en todas las cosas: si es que la mente humana reflexiona dignamente sobre este tema, al menos en parte; o la lengua es capaz de hablar de ello.

Dios está en todas las cosas por esencia, por potencia y por presencia, y en los santos por gracia, y en Cristo por unión.– Hay que tener presente, pues, que Dios, existiendo siempre en sí mismo inmutablemente, está por presencia, potencia y esencia en toda naturaleza o esencia sin ser limitado, en todo lugar sin ser circunscrito, y en todo tiempo sin sufrir mutación. Además, en los santos espíritus y en las almas santas está de modo más excelente, habitando en todos mediante la gracia; y en Cristo-hombre está del modo más excelente "en el cual habita corporalmente la plenitud de la divinidad", como dice el Apóstol en *Colosenses*, 2, 9. En efecto, en Él, Dios habitó no por la gracia de la adopción, sino por la gracia de la unión.

Confirma mediante citas de autoridad que así es.– Para que algunos no intenten rechazar estas cosas, puesto que superan la capacidad de la inteligencia humana, me parece que deben de ser apuntaladas y consolidadas con los testimonios de autoridad de los santos. San Gregorio, al comentar el *Cantar de los Cantares* (mejor, *Glossa ordin. in Cant.,* 5, 17) sobre el texto: "¿A dónde se marchó tu amado?", dice: "Aunque Dios esté presente, de un modo común, en todas las cosas por presencia, potencia y sustancia, sin embargo, se dice que se encuentra de un modo más familiar mediante la gracia en aquellos que contemplan más aguda y fielmente la maravilla de las obras de Dios".

Sobre esto mismo, San Agustín dice, a Dardano en el libro *De praesentia Dei*: "Al ser Dios una naturaleza incorpórea e inmutablemente viva, que permanece en sí mismo con una estabilidad eterna, está presente todo en todas las cosas, y todo en cada una de ellas. Ahora bien, aquellos en quienes habita, poseen a Dios según su diversa capacidad, unos más, otros menos; y a ellos, mediante la gracia de su bondad, Él mismo los constituye como templo amadísimo para Él" (*Epist. 187*, 6, 9). También San Hilario en el libro VIII *De Trinitate* (24) enseña clarísimamente que Dios está en todas partes; así se expresa: "Dios de inmensa virtud, potestad viviente que no está ausente de ningún lugar, ni falta de lugar alguno, se muestra a sí mismo a cada uno mediante sus obras, de modo que, donde están sus obras, se entiende que Él está. Pues, no hay que creer que Él, si está presente en un lugar, no está en todos, según el modo del cuerpo, dado que no deja de estar presente en todas las cosas".

También San Ambrosio, en el libro I *De Spiritu Sancto* (7, 81) prueba que el Espíritu Santo no es criatura, porque está en todas partes –lo que es propio de la divinidad–, expresándose así: "Puesto que cada una de las criaturas está circunscrita a unos determinados límites de su propia naturaleza, ¿cómo es posible que alguien se atreva a llamar criatura al Espíritu Santo, quien no tiene una virtud circunscrita y determinada, y

quien está siempre en todas las cosas y en todas partes? Evidentemente, esto es propio de la divinidad y del dominio". Del mismo modo y en el mismo libro (*ibid.,* 86) señala: "Es propio del Señor ocupar todas las cosas, Él, quien dice: «Yo lleno el cielo y la tierra» (*Jer*., 23, 24). Luego, si es el Señor quien llena la tierra, ¿quién, pues, puede decir que el Espíritu Santo está privado del dominio y de la potestad divina, Él, quien ha llenado el orbe? Y, lo que es más, ¿no llenó a Jesús, Redentor de todo el mundo?". Con estos y otros muchos testimonios se muestra claramente que Dios está en todas partes y en cada una de las criaturas, por esencia, presencia y potencia.

En los santos no sólo está presente, sino que también habita: Él, quien no habita en todas las cosas en que está presente.– Habita en los santos, en los que está presente por gracia: pues, no donde quiera que está, habita; pero, donde habita, allí está. Sólo habita en los buenos, que son su templo y su morada. De ahí que el Señor, mediante Isaías, diga: "El cielo es mi trono, la tierra, el escabel de mis pies" (*Is*., 66, 1); puesto que en los elegidos, que son el cielo, Dios habita y reina, y piadosos, obedecen a su voluntad; en cambio, a los malos, que son tierra, los pisotea con la severidad del juicio. De ahí que, también, en el libro de la *Sabiduría* se diga que el alma del justo es el trono de la sabiduría (varios lugares: *Sab*., 7, 27; 9, 10; 10, 16); puesto que en los justos está de modo más especial que en las demás cosas; y en todos ellos está todo Él.

De modo semejante a como está presente el alma; tal y como dice San Agustín, en la *Epístola a Jerónimo*, *De origine animae*: "está presente toda simultáneamente en todas las partículas del cuerpo, y no es menor en las partes más pequeñas, ni es mayor en las partes mayores: sin embargo, en unas partes opera de modo más intenso, en otras más remisamente, aunque se encuentra toda esencialmente en todas las partes del cuerpo". Así también, Dios, aunque esté esencialmente en todas las cosas y esté todo Él, sin embargo, se dice que está más plenamente en aquellos que habita, esto es, en quienes está de tal modo que los hace templo suyo; y estos están ya con Él en parte, pero en la bienaventuranza estarán perfectamente. En cambio, los malos, aunque estén allí donde está aquél que nunca está ausente, sin embargo, no están con Él. De ahí que San Agustín, en el comentario *Super Ioannen* (*In Ioan*., 111, 2-3) dice: "No fue suficiente decir: «Donde estoy yo, están ellos» (*Jn*., 17, 14), sino que añadió «conmigo»: porque los malvados pueden estar allí donde Aquél que nunca está ausente. Pero sólo los bienaventurados están con Él, ya que no son bienaventurados sino por eso", que están con Él; gozan de Él y lo ven tal cual es. En cambio, los malvados no están con Él, los que están en medio de la luz y no están con la luz; tampoco los buenos están con Él en este mundo, de modo que lo vean mediante una especie, aunque, de algún modo, están con Él mediante la fe".

Si quieres entender de qué modo habita, investiga lo dicho sobre el Espíritu Santo.– Cómo Dios habita en los buenos, podrás entenderlo, hasta cierto punto, por las cosas que se han dicho antes en la distinción 14, cuando se ha tratado de la procesión temporal del Espíritu Santo, donde, aunque parcialmente "puesto que nuestro

conocimiento es imperfecto e imperfecta es nuestra profecía" (1 *Co.,* 13, 9), se explica cómo el Espíritu Santo habita en nosotros, juntamente con el Padre y el Hijo.

Dónde estaba o habitaba Dios, antes de la existencia de la criatura.– Si preguntas dónde habitaba Dios antes que existieran los santos, respondamos que habitaba en sí. De ahí que San Agustín –*Contra Maximinum* (II, 21, 1)– diga: "Dios habita en su templo, esto es, en los santos, que son el templo de Dios, puesto que caminan según la fe; y serán un día templo de Dios mediante la visión [*speciem*], tal como ya ahora los ángeles son templo de Dios. Pero alguno dice: Dios, antes de hacer el cielo y la tierra, antes de hacer a los santos, ¿dónde habitaba? Dios habitaba en sí, habita junto a sí y está junto a sí. Por consiguiente, los santos no son casa de Dios de manera que, si se elimina la casa, Dios desaparezca; mejor: Dios habita en los santos de forma que, si Él se aleja, ellos desaparecen".

Enseña aquí muchas cosas que dan solidez a las ya antes expuestas.– Hay que tener presente que, como dice San Agustín en el texto dirigido a Dardano: "no se puede decir, a no ser muy neciamente, que el Espíritu Santo no tiene un lugar en nuestro cuerpo porque nuestra alma lo llena o lo ocupa todo entero. Más neciamente se dice que en cualquier lugar la Trinidad está impedida por las estrecheces, de manera que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no puedan estar simultáneamente en un lugar cualquiera. Pero es mucho más admirable que, aunque esté Dios enteramente en todas las partes, sin embargo, no habite en todas. A no ser que se ignore profundamente la inseparabilidad de la Trinidad, ¿quién se atreve a opinar que el Padre y el Hijo habitan en uno, sin que el Espíritu Santo lo habite, o, que el Espíritu Santo habite en alguien en el que no habitan el Padre y el Hijo? Por consiguiente, se debe confesar que Dios está en todas partes por la presencia de su divinidad, pero no está en todas partes por la gracia de la inhabitación. Pues, debido a esta inhabitación de la gracia, no decimos: Padre nuestro que estás en todas partes, sino que decimos: «Padre nuestro que estás en el cielo» (*Mt.,* 6, 9), esto es, en los santos en los que se encuentra de un modo más excelente" (*Epist. 187*, 4-5, 15-16).

Dios habita en algunos que aún no lo conocen, y no habita en algunos que lo conocen.– Como dice San Agustín en el mismo libro, es también admirable que "Dios habite en algunos que aún no conocen a Dios, y no en algunos que lo conocen. En efecto, no pertenecen al templo de Dios aquellos que, conociéndolo, no le glorifican como Dios. Al templo de Dios pertenecen los párvulos santificados con el Sacramento de Cristo, y los regenerados por el Espíritu Santo, quienes aún no pueden conocer a Dios. Por consiguiente, unos pudieron conocerlo y no poseerlo, los otros pudieron tenerlo antes de conocerlo. Los más felices son aquellos para quienes tener a Dios es conocerlo" (*ibid*., 6, 21). En cierto modo, aquí San Agustín explica cómo Dios habita en alguien, esto es, es poseído, a saber, cuando está en alguien de manera que es conocido y amado por él.

No es capaz el pensamiento humano de comprender cómo Dios está todo Él en todas partes por esencia.– De lo expuesto, queda claro que Dios está todo Él en todas partes por esencia y habita en los santos por gracia. Y, dado que antes se ha mostrado, aunque de modo débil, por qué motivo se dice que Dios habita en algunos, ahora, el orden de las cosas exigiría señalar cómo está todo Él en todas partes por esencia, si la sublimidad y la inmensidad de esta reflexión no superara totalmente la capacidad de la mente humana. En efecto, como dice Crisóstomo en el comentario *In Epistolam ad Hebraeos* (hom. 2, 1): "Como entendemos muchas cosas de Dios, que no somos capaces en modo alguno de explicar, así también decimos muchas cosas que no somos idóneos para comprender. Por ejemplo, sabemos y decimos que Dios está en todas partes, pero no comprendemos con nuestro entendimiento de qué modo está en todas partes. Del mismo modo sabemos que es una cierta virtud incorpórea, que es causa de todos los bienes; pero ignoramos completamente cómo es o qué es".

La opinión de algunos que se sienten orgullosos de demostrar cómo Dios está en todas partes por esencia, potencia y presencia.– Pero algunos, presumiendo de medir con su ingenio lo inmenso, nos transmiten que este problema debía entenderse de la manera siguiente: se dice que Dios está en todas partes por esencia, no porque la esencia de Dios esté propiamente en cada uno de los lugares y en cada una de las criaturas, sino porque cada naturaleza y todo lo que es natural, esté en el lugar que esté, tiene por Él el ser, y lo mismo todo lugar en el que aquello se encuentra. Estos mismos dicen también que se afirma que Dios está en todas partes por presencia o por potencia, porque Él tiene presentes todos los lugares y las cosas que hay en ellos y no cesa de operar algo en ellas. Puesto que tanto los lugares mismos, como las cosas que hay en ellos, si no los conservara, no se mantendría en pie. Por consiguiente –como afirman–, se dice que Dios está en ellos, por sustancia, porque mediante la virtud de su propia sustancia logra no sólo que existan los lugares, sino también todas las cosas que hay en ellos. Pero, aunque estas cosas antes dichas –que afirman para aclarar la comprensión de las cosas–, sean verdad, sin embargo, esas palabras en que se dice que Dios está en todas partes por esencia, hay que creer que contienen más de lo que se dice y que el hombre vivo es incapaz de comprenderlo.

Dios, aunque esté en todas las cosas, sin embargo, no está manchado con las inmundicias de las cosas.– Estos también se preocupan de intentar averiguar de qué modo Dios está sustancialmente en todas las cosas y que no sea tocado por las manchas de las inmundicias corporales: pero esta cuestión es hasta tal punto frívola que no es digna de respuesta, dado que ni siquiera el espíritu creado puede ser manchado por las inmundicias corporales, ni aún por las de un leproso, ni por las de un impuro, sea de la clase que sea.

Lo muestra por algo semejante e inferior– También el sol, sin mancha alguna por su parte, esparce sus rayos sobre lugares y cuerpos, tanto a los limpios, como a los inmundos y a los que huelen debido a su sordidez. Y con el contacto de estos, los hombres y algunas otras cosas se contaminan, pero los rayos de sol,

cuando tocan estas inmundicias, permanecen impolutos e incontaminados.

Así pues, no hay que admirarse si la esencia divina, totalmente simple e inmutable, llena todos los lugares y está esencialmente presente en todas las criaturas, y, sin embargo, ni es contaminada, ni siquiera tocada, por la sordidez de una cosa cualquiera. De ahí que San Agustín, en el libro *De natura Boni* (29) escriba: “Aunque estén en Dios todas las cosas que ha creado, sin embargo, aquellos que pecan, no le manchan. Y también de la sabiduría, que se extiende constantemente de un confín al otro, se dice: «Se difunde su pureza y lo penetra todo; y nada manchado hay en ella» (*Sab*., 7, 24-25)”.

[San Agustín, en *De agone christiano* (18, 20) dice: “Algunos temen –cosa que no puede suceder– que la verdad y la sustancia de Dios sean manchadas por la carne humana; y, a pesar de todo, predican que el sol esparce sus rayos sobre todas las impurezas e inmundicias, y que se conservan limpios e inviolables. Por consiguiente, si las cosas visibles limpias pueden ser tocadas por las cosas visibles inmundas, ¿cuánto más la verdad invisible e inmutable?”].

Muestra, por un inconveniente, que Dios está en todas partes.– Finalmente, digan qué es lo que piensan que se debe decir mejor de Dios: o que no está en ninguna parte por esencia, o que está en todas partes, o que está en algún lugar sin estar en todas partes. Pero, ¿quién se atreve a decir que la esencia divina no está en todas partes o que está en alguna y no en todas? Pues si está en alguna parte y no en todas, entonces es local. Luego está en todas partes toda entera: ella que contiene todo y penetra todo; ella, que, por su simplicidad, no se puede dividir; ella, que por su pureza no puede ser manchada, ni, por su inmensidad, puede ser comprendida de ningún modo. De ahí que San Agustín diga: “Dios está en todas partes, y a Él nos acercamos no localmente, sino mediante nuestras acciones” (cfr. *Enn. in Psal.,* 94, 1, 2; *De doct. christ.,* I, 10, 10).

Dios está en todas partes y en todo tiempo; pero no es local ni puede estar circunscrito; y no se mueve ni local ni temporalmente.– Aunque la naturaleza divina esté verdadera y esencialmente en todo lugar y en todo tiempo, sin embargo, no se mueve local o temporalmente, ni es local ni temporal. No es local, porque de ningún modo está circunscrito en un lugar: dado que ni está en un lugar hasta el punto de no estar en otro, ni posee dimensión, como la posee el cuerpo, al que, según el lugar, se le asigna principio, medio y fin, anterior y posterior, derecha e izquierda, arriba y abajo, “el cual, con la interposición, determina la distancia de las cosas que le rodean” (Abelardo, *Theolog.,* III).

De qué modo algo se dice local o circunscribible.– En la Escritura se dice que una cosa es local o circunscribible, y a la inversa, de dos maneras, a saber: o porque tomando la dimensión de la longitud, de la altura y de la latitud, determina la distancia en el lugar, como el cuerpo; o porque es definida y determinada por el lugar, puesto que, al estar en

algún lugar, no se la encuentra en todas partes. Y esto es lo que conviene tanto al cuerpo, como a todo espíritu creado.

Sobre el espíritu creado: que según un modo no es local ni circunscribible, pero según el otro sí lo es; el cuerpo, en cambio, es por completo local y circunscribible, y Dios, absolutamente no local e incircunscribible.– Luego todo cuerpo es local de todos los modos; pero el espíritu creado, en un cierto modo, es local; y, de otro modo, no es local. Se dice que es local porque está determinado por la definición del lugar, puesto que al estar presente todo en un cierto lugar, no se encuentra en otro. Por otro lado, el espíritu no es local hasta el punto de que, tomando una dimensión, llegue a determinar la distancia en un lugar.

En consecuencia, la sola esencia divina es totalmente no local e incircunscribible: No se mueve localmente de ningún modo, ni está limitada por una determinación finita, ni está tomada por una dimensión, ni tomada temporalmente, a saber, con el afecto y con el pensamiento. La mutación de la criatura, que dista mucho del creador, se produce de estos dos modos: por el lugar o por el tiempo. De ahí que San Agustín, en el libro sobre el *Génesis* (*De Gen. ad litt.*, VIII, 26, 48), diga: "Dios, siempre el mismo, omnipotente por su eternidad inmutable, por su voluntad, por su verdad, mueve a través del tiempo a la criatura espiritual; mueve también a través del tiempo y a través del lugar a la criatura corporal: de modo que, con este movimiento, gobierna las naturalezas que Él ha creado.

Que Dios es más interior y más exterior, más antiguo y más nuevo que todas las cosas.– Por consiguiente, cuando hace algo semejante, no debemos pensar que la sustancia que es Dios, es mutable en el tiempo y en el lugar, o, a través de los tiempos y de los lugares, ya que Él mismo es interior a cada una de las cosas, ya que todas las cosas están en Él; y también es exterior a cada realidad, ya que Él está sobre todas las cosas. Es más antiguo que todas las cosas, puesto que Él mismo existe antes de todo; y es más nuevo que todas las cosas, porque Él continua siendo el mismo después de todas las cosas" (*ibid.*), esto es, después de los inicios de todo. He aquí que claramente se muestra que Dios no muda o se mueve, ni a través de los lugares, ni a través de los tiempos. En cambio, la criatura espiritual se mueve a través del tiempo, y la corporal a través del tiempo y el lugar.

Qué significa cambiar según el tiempo.– Cambiar en el tiempo es variar según las cualidades interiores o exteriores, que se encuentran en la misma realidad que cambia: como cuando recibe la vicisitud del gozo, del dolor, de la ciencia, del olvido, o cuando recibe la variación de la forma o una cualidad exterior. En efecto, esta mutación que se produce según el tiempo, es una variación de cualidades, que sucede tanto en la criatura corporal, como en la espiritual; y, por ello, recibe el nombre de tiempo.

La opinión de algunos que afirman que los espíritus creados no se mueven localmente y no son locales.– Sobre la mutación de lugar hay una gran discusión entre

los que se ocupan del tema. En efecto, hay quienes dicen que ningún espíritu puede cambiar localmente en modo alguno, queriendo alejar, universalmente, el lugar de todo espíritu, puesto que afirman que el lugar se funda solamente sobre la dimensión y la circunscripción, y dicen que solamente es local o está en un lugar aquello que recibe la dimensión y determina la distancia localmente.

Dicen que las mencionadas palabras de San Agustín están en su favor.– También afirman que es la opinión de San Agustín, puesto que atribuye la mutación del tiempo solamente a la criatura espiritual; y en cambio, atribuye la mutación del lugar y del tiempo a la criatura corpórea.

Aquí se responde a esas afirmaciones.– Pero, como antes hemos dicho, se dice que una cosa es local y es circunscribible de dos modos: o porque recibe la dimensión y determina la distancia, o porque es definida o limitada por el término del lugar; ambos modos convienen a la criatura corpórea, y sólo uno de los dos a la criatura espiritual. En efecto –como hemos dicho antes–, la criatura corporal es local y circunscribible hasta tal punto que está determinada por la definición del lugar y que, al recibir la dimensión, determina la distancia. En cambio, la criatura espiritual está incluida o enmarcada por la definición del lugar, sólo en cuanto está en un lugar sin estar en otro. Pero esta criatura espiritual, ni recibe la dimensión, ni determina la distancia del lugar, puesto que, si hubiera muchos espíritus en un lugar concreto, no lo restringirían de modo que contuviera menos cuerpos. Por ello San Agustín atribuye la mutación de lugar al cuerpo, no al espíritu, puesto que, aunque el espíritu pase de un lugar a otro, sin embargo, no lo hace de modo que, circunscrito por la dimensión y por su propia interposición, determine la distancia de las cosas que le rodean, como sucede con el cuerpo.

Conclusión a partir de lo expuesto: los espíritus creados son locales y circunscribibles en cierto sentido; en cambio, el espíritu de Dios absolutamente no puede ser circunscribible.– Por lo tanto, los espíritus creados están en un lugar, pasan de un lugar a otro, y, de algún modo son locales y circunscribibles, pero no de todos los modos como lo son y están las criaturas corpóreas. En cambio, el espíritu increado que es Dios, está ciertamente en el lugar y en cada uno de los lugares, pero no es, en absoluto, local y circunscribible. De ahí que Beda, en *Super Lucam* (*In Luc*., 1, 19), diga: "Cuando los ángeles vienen a nosotros, cumplen exteriormente un ministerio, pero de modo que asisten interiormente en presencia de Dios mediante la contemplación, ya que, aunque el ángel sea espíritu circunscrito, sin embargo, el supremo Espíritu, que es Dios, es incircunscrito, dentro del cual el ángel corre a donde quiera que es enviado". Aquí se dice que el espíritu angélico es circunscrito; en cambio, el espíritu, que es Dios, es incircunscrito. También en otro sentido, San Ambrosio, al mostrar la distancia entre el espíritu increado y el espíritu creado, dice que el serafín pasa de un lugar a otro, expresándose, en el libro *De Trinitate* (mejor: *De Spir.,* I, 10-11, 115, 116), en los siguientes términos: "Dijo Isaías: «Puesto que uno de los serafines se me ha enviado» (*Is*., 6, 6). Sin duda, también se dice que el Espíritu Santo ha sido enviado, pero el serafín es enviado a uno, mientras que el Espíritu Santo es enviado a todos. El serafín es enviado en ministerio, el Espíritu obra el misterio. El serafín pasa de lugar en lugar, pues no lo llena todo, sino que él es llenado del Espíritu". Aquí, abiertamente se muestra que, en cierto sentido, los ángeles son locales.

Repitiendo las cosas antes expuestas, confirma, con testimonios de autoridad, que Dios está en todas partes sin movimiento local.– Así pues, declaremos que la naturaleza divina, por su inmensidad, no está ausente en ningún lugar; que ella sola es totalmente no local e incircunscribible, que no está limitada e incluida en un lugar: más bien se extiende "de un confín al otro" (*Sab.,* 8, 1), pero no mediante una magnitud espacial, ni mediante un movimiento local, sino con la inmensidad y la inmovilidad de su esencia. De ahí que San Agustín, en el texto dirigido a Dardano (*Epist. 187*, 4, 11 y 14), diga: "No pensemos que Dios se difunde a través de todas las cosas con una grandeza espacial, como se difunden la tierra y la luz; sino, más bien, acaece como en dos sabios, de los que uno es más grande corporalmente que el otro, pero no es más sabio: hay una sola sabiduría; y no es mayor en el más grande, ni menor en el más pequeño, ni es más pequeña en uno que en los dos. De este modo, Dios, gobernando y conteniendo al mundo sin esfuerzo, está todo Él en el cielo, todo Él en la tierra, todo en los dos lugares, no está contenido por lugar alguno, sino que todo Él está en sí mismo en todas partes". También el mismo San Agustín, en el comentario sobre el *Salmo,* 147, dice: "Pertenece al Verbo de Dios no estar en una parte, sino el estar en todas partes por sí mismo. En efecto, ésta es la sabiduría de Dios, la cual toca o "abarca fuertemente de uno al otro confín" (*Sab.,* 8, 1); pero no con un movimiento local, sino mediante su inmovilidad: como cuando una mole pétrea ocupa un determinado lugar, se dice que se extiende desde una extremidad de aquel lugar a la otra; pero, sin dejar una extremidad, ocupando la otra. Pues, aquel Verbo no tiene movimiento local, y esa sabiduría es sólida y omnipresente" (*Enn. in Psal.*, 147, 15, 22). Con estas palabras, San Agustín da a conocer que Dios es omnipresente por esencia, de modo que no se difunde con una grandeza espacial, ni, abandonando un lugar, ocupa otro: puesto que no tiene movimiento local.

De ahí que, San Agustín, queriendo eliminar de la pureza de Dios toda circunscripción y movimiento local, afirma que todas las cosas están en Él, más bien que Él esté en alguna parte; y que, sin embargo, Él no es un lugar, Él que no está en ningún lugar, expresándose, en el *Liber de 84 quaestionibus* (mejor: *De div. quaest. 83*, 20), en los términos siguientes: "Dios no está en algún lugar. Lo que está en algún lugar, está contenido en un lugar; lo que está contenido en un lugar, es cuerpo: ahora bien, Dios no es un cuerpo, luego no está en parte alguna. Y, sin embargo, porque existe y no está en un lugar, todas las cosas están en Él, más bien que Él esté en algún lugar. Y, sin embargo, no están las cosas en Él de modo que Él sea un lugar. En efecto, el lugar está en el espacio que está ocupado por la longitud, anchura y altura del cuerpo; pero Dios no es una realidad de ese género. Por consiguiente, todas las cosas están en Él; Él no es un lugar; ni está en un lugar. Sin embargo, el lugar de Dios, aunque impropiamente, es el templo de Dios, pero no porque esté contenido en Él. Ahora bien, se entiende que nada hay mejor que un alma pura por ser templo de Dios". He aquí que diga que Dios no está en un lugar. Pero debe entenderse que Él no está localmente en un lugar porque no tiene circunscripción ni movimiento local.

Una objeción en la que parece probarse que Dios cambia de lugar.– Pero a lo expuesto suele objetarse del modo siguiente: cada día nacen criaturas que antes no existían, y Dios está en ellas, en tanto que antes no estaba en ellas. Luego está donde antes no estaba, y, por ello, parece que es mutable.

Respuesta.– Pero aunque diariamente comience a estar en criaturas en las que antes no estaba, ya que no existían, sin embargo, esto se produce sin mutación suya: como comenzó a estar en el mundo que hizo, pero sin mutabilidad. De modo semejante, deja de estar en las cosas en que antes estaba, sin mutación suya. Sin embargo, no abandona el lugar, sino que es el lugar el que deja de existir.

Epílogo donde se explica por qué se ha llegado a la discusión expuesta.– Parece que ya se ha demostrado suficientemente de qué modo se dice que todas las cosas están en Dios y Dios está en todas las cosas. Y habíamos asumido esta discusión, casi incidentalmente –en la distinción 36–, porque parecía que el asunto sobre el que versaba nuestra exposición lo exigía. En efecto, disertábamos sobre la ciencia o la sabiduría de Dios; y, al enseñar que Dios sabía todas las cosas, se planteó la cuestión de si, debido al conocimiento que Él tiene de todas las cosas, se decía que todas las cosas estaban en Dios, o si era por otra razón por lo que dice esto la Escritura. Así pues, la ocasión de esta cuestión nos ha llevado a la discusión expuesta.

División de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

Una vez que se ha mostrado cómo las cosas están en Dios, aquí muestra, incidentalmente, de qué modo Dios está en las cosas. La exposición se divide en dos partes: en la primera, muestra que Dios está en todas partes y en todas las cosas; en la segunda, aleja de Dios algunos aspectos que acompañan a las criaturas que existen en un lugar, en el pasaje que empieza: "Aunque la naturaleza divina esté verdadera y esencialmente en todo lugar y en todo tiempo; sin embargo, no se mueve local o temporalmente". Subdivide la primera parte en dos: en la primera parte expone los modos por los que se dice que Dios está en las cosas; en la segunda, trata de averiguar las razones de aquellos modos, en el pasaje que empieza: "Ahora bien, cómo Dios habita en los buenos, podrás entenderlo, hasta cierto punto, por las cosas que se han dicho antes". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero enumera los modos; después los confirma mediante testimonios de autoridad, en el pasaje que empieza: "Para que algunos no intenten rechazar estas cosas […] me parece que deben ser apuntaladas y consolidadas con los testimonios de autoridad". Y, primeramente, confirma el modo con el que está comúnmente en todas las criaturas; después, el modo con el que está especialmente en los santos, en el pasaje que empieza: "Habita en los santos". El modo con el que está especialísimamente en Cristo-Hombre, pertenece al libro tercero; y, por esta razón, lo pasa por alto.

"Ahora bien, cómo Dios habita en los buenos, podrás entenderlo, hasta cierto punto, por las cosas que se han dicho antes". Aquí muestra las razones de los modos citados: y, primeramente, en cuanto al modo con el que está especialmente en los santos; después, en cuanto al modo común con el que está en todas las criaturas, en el pasaje que empieza: "De lo expuesto, queda claro que Dios está todo él en todas partes por esencia". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, muestra la verdad; después, excluye algunas dudas, en el pasaje que empieza: "Si preguntas dónde habitaba Dios antes que existieran los santos, respondemos que habitaba en sí". Y son tres las dudas, presentadas por orden, como está claro en el texto.

"De lo expuesto, queda claro que Dios está todo Él en todas partes por esencia y habita en los santos por gracia". Aquí busca la razón en cuanto al modo común; y sobre esto, hace tres cosas: primero muestra la incomprensibilidad de aquel modo; segundo, critica la asignación insuficiente de algunos, en el pasaje que empieza: "Pero algunos, presumiendo de medir con su ingenio lo inmenso, nos transmiten que este problema debía entenderse de la manera siguiente"; en tercer lugar, excluye una cuestión errónea, en el pasaje que empieza: "Estos también se preocupan de intentar averiguar de qué modo Dios está sustancialmente en todas las cosas". Y, aquí, hace dos cosas: primero, excluye una objeción; después, rebate esa postura, en el pasaje que empieza: "Finalmente, digan qué es lo que piensan que se debe decir mejor de Dios".

Cuestión 1

Aquí hay una doble cuestión: La primera, cómo Dios está en todas las cosas. La segunda, cómo está en todas partes.

Sobre la primera cuestión, se preguntan dos cosas: 1. Si Dios está en todas las cosas; 2. La diversidad de los modos con los que se dice que Dios está en las cosas.

Artículo 1: Si Dios está en las cosas
(I q8 a1)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no está en las cosas. En efecto, entre las causas, son intrínsecas a las cosas sólo aquéllas que son sus partes, como la materia y la forma, pero no el agente y el fin. Es así que Dios no es causa de las cosas como entrando en la constitución de éstas, puesto que gobierna todas las cosas sin mezclarse con ellas, como se dice en el *Liber de causis* (prop. 20). Luego Dios no está en todas las cosas creadas.

2. El agente que puede producir el efecto en su propia ausencia, es más noble que aquél que solamente puede producirlo mediante su presencia. Ahora bien, Dios es el agente más noble. Así pues, al encontrarse algunos agentes, tanto según la voluntad, como según la naturaleza, que producen los efectos en su ausencia –como el sol, estando en el cielo, produce el calor en la tierra por emisión de su virtud, y el Rey mismo, con su poder, ejecuta muchas cosas en el lugar donde no está presente–, parece que Dios, con mucho más poder, es capaz de producir el efecto en su ausencia. Y así, no está necesariamente en las cosas que ha creado.

3. Cuanto más noble es un agente, tanto más noble efecto puede producir. Ahora bien, lo que puede por sí conservarse en el ser, estando su causa ausente, es más perfecto que lo que no puede hacerlo, como una figura es más perfecta en la cera, en la que permanece aunque se quite el sello, que en el agua, donde no permanece en ausencia de lo que la imprime. Luego parece que Dios, al ser el agente perfectísimo, ha conferido a las cosas que ha creado el poder conservarse en el ser en ausencia de su causa. Y de este modo, para la conservación de las cosas no se exige que Dios esté en ellas.

4. Es imposible que dos agentes operen inmediatamente la misma cosa de modo que ambos operen perfectamente, puesto que una sola operación que sale de un solo operante, termina en una sola obra. Es así que las cosas singulares tienen operaciones propias, mediante las cuales realizan sus efectos –como dice el Damasceno (*De fide,* II, 10)–. Luego parece que Dios no opera inmediatamente todo lo que se produce en las cosas; y así, está claro que no se encuentra en todas las cosas.

5. Los demonios son unas ciertas realidades. Es así que es del todo absurdo decir que Dios está en los demonios. Luego Dios no está en todas las cosas.

EN CONTRA, *Jeremías,* 23, 24 dice: "¿No lleno yo los cielos y la tierra?". Es así que por cielos y tierra se entiende toda criatura, como consta en el principio del *Génesis*. Luego Dios está en todas las criaturas.

Esto también parece por lo que está escrito en la *Epístola a los Hebreos*, 1, 3: "El que sustenta todas las cosas con su poderosa palabra". Es así que no puede conservar las

cosas, a no ser que esté presente en ellas. Luego parece que está en todas las cosas.

SOLUCIÓN

Dios está esencialmente en todas las cosas, pero no de manera que se mezcle con las cosas, como parte de una cosa determinada. Para evidenciar esto, es preciso considerar previamente tres puntos. Primero: que el motor y lo movido, el agente y el paciente, el operante y lo operado deben ser simultáneamente, como se prueba en el libro VII de la *Physica* (texto 20). Ahora bien, esto acaece de diverso modo en las realidades corporales y en las espirituales. En efecto, dado que el cuerpo por su esencia, que está limitada por los términos de la cantidad, está determinado a un sitio, es imposible que el cuerpo motor y el cuerpo movido estén en el mismo sitio; luego es preciso que estén simultáneamente en contacto; y así, con su virtud, el cuerpo motor inmuta al cuerpo que está inmediatamente unido a él; y este inmutado, puede inmutar a otro hasta un término concreto. En cambio, la sustancia espiritual, cuya esencia está totalmente desligada de la cantidad y del sitio, y, consecuentemente, del lugar, no es distinta de esto que mueve por el lugar o por la posición, sino que, donde está lo movido, allí está también el motor; como el alma está en el cuerpo y como se dice que la virtud que mueve el cielo está en la parte derecha de la esfera a la que mueve; de donde tiene su inicio el movimiento, como está escrito en el libro VIII de la *Physica*.

Segundo: que el ser de cualquier realidad y de cualquiera de sus partes deriva inmediatamente de Dios, puesto que –según la fe– decimos que solamente Dios crea. Ahora bien crear es dar el ser.

Tercero: que lo que es la causa del ser, no puede cesar en la operación por la que da el ser, sin que la propia realidad también cese en su ser. En efecto, como dice Avicena (*Suffic*., I, 11), la diferencia entre el agente divino y el agente natural es la siguiente: el agente natural es solamente causa del movimiento, y el agente divino es causa del ser. Por lo tanto –según el mismo autor–, eliminada una causa eficiente cualquiera, se suprime su efecto, pero no se elimina el ser de la realidad; y por ello, suprimido el constructor, no se elimina el ser de la casa, cuya causa es la gravedad de las piedras, la cual permanece; pero se evita que la casa llegue a hacerse, de lo que el constructor era causa. Y de modo semejante, suprimida la causa del ser, se elimina el ser. De ahí que San Gregorio (*Mor*., XVI, 18) diga que todas las cosas se reducirían a la nada, a no ser que la mano del omnipotente las mantuviera. Por lo tanto, es preciso que su operación, mediante la que da el ser, no sea interrumpida, sino continua. Por eso, en *Juan*, 5, 17 se lee: “Mi Padre sigue obrando todavía, y, por eso, obro yo también”.

Y de todo esto se deduce que Dios es íntimo a cada una de las cosas, como el ser propio de una realidad es íntimo a la propia realidad, la cual ni podría tener inicio, ni perdurar, a no ser por la operación de Dios, mediante la cual Él se une a su obra hasta el punto de estar en ella.

RESPUESTAS

1. Aunque la esencia divina no es intrínseca a la realidad, como parte constituyente suya, sin embargo, está dentro de la realidad como la que opera y es operante de cada una de las cosas; y esto es necesario en todo agente incorpóreo, como está claro por lo que se ha dicho en la distinción 8, cuestión 1, artículo 2.

2. Lo que obra, cuando está ausente, no es la causa próxima de lo que se produce, sino la causa remota. En efecto, la virtud del sol se imprime, primeramente, en el cuerpo al que se une, y así sucesivamente, hasta el último; y esta virtud es su luz, mediante la cual actúa en las realidades inferiores –como dice Avicena, en el libro citado, capítulo 2–. Semejantemente, está claro que el Rey, al ordenar, es causa primera, mientras que quien cumple la orden es causa próxima y unida. Ahora bien, Dios opera inmediatamente en todas las cosas; por lo que es necesario que esté en todas las cosas.

3. Como aparece claro por lo expuesto en el cuerpo del artículo precedente, el ser de una realidad no puede conservarse sin la causa del ser, como tampoco el movimiento se conserva sin la causa motora. Por lo tanto, si el ser de una cosa se conserva sin un agente, este agente no será causa del ser, sino solamente causa del hacerse, como el sello es causa de la figura en la cera. De ahí que, si se quita el sello, permanezca la figura, como se ha dicho también del constructor; y éste es un agente imperfecto; por lo que el razonamiento parte de falsos presupuestos.

4. Respecto a la misma operación no puede haber una doble causa próxima de modo idéntico; pero puede haberla de modo diverso. Esto resulta claro de la manera siguiente: la operación se reduce, como a su principio, a dos cosas: al propio agente y a la virtud del agente mediante la cual la operación sale del agente. Ahora bien, cuanto el agente es más próximo e inmediato, tanto más mediata es su virtud; y la virtud del primer agente es inmediatísima. Esto se aclara de la siguiente manera: sean A, B, C, tres causas ordenadas, de modo que sea C la última que ejerce la operación. Es evidente, entonces, que C ejerce la operación por su virtud; y que por su virtud lo pueda, es por virtud de B, y también por virtud de A. Por lo cual, si se busca por qué C opera, se responde que opera por su virtud; y si se busca por qué opera por su virtud, se responde que opera por la virtud de B; y, así se procede hasta llegar a la causa primera, en la que el Filósofo –en los *Analytica Posteriora* (II, texto 22), y en el libro II de la *Physica* (texto 38)– enseña a resolver las cuestiones. De este modo parece que al ser Dios la primera causa de todas las cosas, su virtud es inmediatísima a todos. Ahora bien, dado que Él mismo es su virtud, por ello, no sólo es el principio inmediato de la operación en todas las cosas, sino que es inmediatamente el operante en todas; cosa que no acaece en las demás causas, aunque las cosas singulares tengan sus propias operaciones, mediante las cuales producen sus efectos.

5. En absoluto debe concederse que Dios esté en el demonio, por dos motivos. Primero, porque "demonio" no indica solamente la naturaleza, sino la naturaleza

deformada; y Dios no es el artífice de esta deformidad. Segundo: porque “demonio” indica una naturaleza intelectual; por lo tanto, cuando se dice: Dios está en el demonio, se entiende del modo del que la naturaleza intelectual es capaz, a saber, mediante la gracia. De ahí que tampoco digamos del hombre pecador, en términos absolutos, que Dios está en ese hombre, a no ser que se añada: en cuanto que es criatura, o sea por esencia, presencia y potencia. Y si se añade esto, también se dice que Dios está en el demonio.

Artículo 2: Si Dios está en todas las cosas por potencia, presencia y esencia; en los santos por gracia; en Cristo por el ser
(I q8 a3)

OBJECIONES

1. Parece que se asignan inapropiadamente estos modos según los cuales se dice que Dios está en las cosas. En efecto, cuando decimos que Dios está en las cosas significamos de qué modo se relaciona con las cosas. Es así que Dios se relaciona con todas las cosas de un solo modo, aunque no todas las cosas se relacionen con Él de un solo modo, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 3, 1). Luego parece que solamente debe haber un modo de existencia de Dios en las cosas.

2. Si se dijera que estos modos se diversifican según las diversas relaciones de la criatura a Dios, sucede la contrario: todo efecto en la criatura causa una cierta relación de la criatura con Dios. Es así que los efectos de Dios en las criaturas son casi infinitos. Luego se dirá que Dios está en las criaturas de infinitos modos y no solamente de cinco.

3. Los aspectos por los que las criaturas se relacionan de modos diversos con Dios, no se encuentran en todas las criaturas. Ahora bien, algunos de estos modos convienen a cada una de las criaturas, a saber, por esencia, por presencia y por potencia. Luego parece que estos modos no se diferencian según la diversa relación de la criatura con Dios.

4. Si se dijera que se distinguen de acuerdo con las diversas razones de los atributos, sucede lo contrario: la potencia no se distingue de la esencia más de lo que se distinguen entre sí la ciencia y la voluntad. Es así que el ser en las cosas por esencia y el ser en ellas por potencia constituyen dos modos. Luego, de manera semejante, se diversificarán según todos los atributos.

EN CONTRA está lo que se dice en el texto y está confirmado con los argumentos de autoridad.

SOLUCIÓN

La distinción de estos modos se toma, por un lado, por parte de la criatura, y, por otro, por parte de Dios. Por parte de la criatura, en cuanto que ésta se ordena de modo diverso a Dios y a Él se une, no sólo por una diversidad conceptual, sino realmente. En efecto, al decirse que Dios está en las cosas, según que se aplica de un cierto modo a ellas, es preciso que, donde hay un modo diverso de conjunción o de aplicación, allí haya un modo diverso de ser. Ahora bien, la criatura se une a Dios de tres modos.

El primer modo, solamente según la semejanza, en la medida que en la criatura se encuentra una semejanza de la bondad divina, sin que tal semejanza sea Dios mismo según la sustancia. Esta unión se encuentra en todas las criaturas que imitan la bondad

divina; y así, será un modo común con el que Dios está en todas las criaturas por esencia, presencia y potencia.

El segundo modo: la criatura se une a Dios considerado según su sustancia, y no solamente según la semejanza. Esto sucede mediante la actividad: cuando uno con la fe se adhiere al Dios mismo como primera verdad, y con la caridad se le une como a la suma bondad. Éste es un segundo modo con el que Dios está especialmente en los santos mediante la gracia.

El tercer modo: la criatura se une al Dios mismo no sólo según la actividad, sino también según el ser. Evidentemente, no en cuanto que el ser es el acto de la esencia, puesto que la criatura no puede pasar a la naturaleza divina; sino en cuanto que es el acto de la hipóstasis o de la persona, en cuya unión la criatura ha sido asumida. Éste es el último modo con el que Dios está en Cristo mediante la unión.

Ahora bien, por parte de Dios no se encuentra una diversidad real, sino solamente una diversidad conceptual, en la medida que en Él se distinguen la esencia, la virtud y la operación. Por otra parte, su esencia, al estar desvinculada de la criatura, solamente está en la criatura en cuanto que se aplica a ella mediante la operación; y, al operar en la realidad, se dice que está en ella por presencia, puesto que es necesario que el operante esté presente de algún modo en el operado. Dado que la operación no abandona la virtud divina de la que sale, por eso se dice que Dios está en las cosas por potencia; y dado que la virtud es la esencia misma, por ello se sigue que esté también en las cosas por esencia.

RESPUESTAS

1. Si hablamos de la unidad y de la diversidad reales, entonces Dios se relaciona con las cosas de un solo modo. Ahora bien, dado que las cosas se relacionan de modos diversos con Él, acaece que Dios es significado en una diversa relación respecto a las cosas, en la medida que las relaciones fundadas en las criaturas dejaron diversas referencias, conceptuales, en Dios. Entonces, si se considera la unidad y la distinción sólo bajo el aspecto conceptual, Dios se relaciona con las criaturas de modos variados, como cognoscente, como potente y así en los demás casos.

2. La división esencial siempre se produce por las diferencias que por sí dividen algo común: como quien tiene pies se divide en bípedo y cuadrúpedo, pero no en blanco y negro. Semejantemente afirmo que el ser de Dios en las criaturas se divide de por sí de acuerdo con los variados modos con los que las criaturas se unen a Dios. Esta división es la división esencial y formal. Pero si se toman los diversos efectos en las criaturas de por sí, en las que Dios está solamente mediante los efectos naturales, sólo se encontrará un único modo de unirse a Dios. Por ello no habrá más que una división accidental y material; división que se deja a un lado en todo tipo de disciplinas.

3. Aquellos tres modos no se toman de la diversidad de la criatura, sino por parte de

Dios mismo que opera en las cosas: por lo que acompañan a toda criatura y se presuponen también en los demás modos. En efecto, en lo que Dios está por unión, está también por gracia; y donde está por gracia, está también por esencia, presencia y potencia.

4. Los atributos divinos son solamente considerados de conformidad con el triple orden a las cosas: o según la operación, o según la virtud, o según la esencia. Por esto, sólo hay tres modos de ser en las cosas, los cuales se toman de acuerdo con el diverso orden de comparación de Dios con las cosas.

Cuestión 2

A continuación se trata de averiguar de qué modo se dice que Dios está en todas partes; en torno a este punto, se plantean tres cosas; 1. Si Dios está en todas partes; 2. Si esto le conviene a Él solo; 3. Si le conviene desde la eternidad.

Artículo 1: Si Dios está en todas partes
(I q8 a2)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no está en todas partes. En efecto, estar en todas partes significa estar en todo lugar. Ahora bien, como dice San Anselmo (*Monol.*, 22), si el uso lo permitiera, se debería decir que Dios está con todo lugar, más bien que en todo lugar. Luego parece que no se diga propiamente que Dios está en todas partes.

2. De la misma manera que el tiempo denomina una cierta medida, así también el lugar. Es así que, según el Filósofo (*Phys.*, IV, texto 161), ser en el tiempo es ser medido por una cierta parte del tiempo. Luego estar en un lugar significa ser medido por el lugar. Ahora bien, Dios es inmenso; luego no está en un lugar.

3. Basándose en el testimonio de autoridad de San Anselmo (cita anterior), quien dice que todo lo que está en el lugar y en el tiempo sigue las leyes del lugar y del tiempo, surge una objeción a la presencia de Dios en todas partes.

4. De la misma manera que las realidades sucesivas se relacionan con el tiempo, así también las permanentes se relacionan con el lugar. Es así que, en las realidades sucesivas, un único indivisible y una única operación indivisible no puede encontrarse en tiempos diversos. Luego tampoco un único indivisible permanente puede encontrarse en diversos lugares. Dios es indivisible, luego no está en todas partes.

5. Ninguna condición corporal puede convenirle a Dios si no es metafóricamente. Es así que el estar en un lugar es una condición del cuerpo natural hasta tal punto que, incluso en los cuerpos matemáticos, no se da un lugar, si no es de modo análogo, como dice el Filósofo (*De gen.*, I, texto 44). Luego con mucha más razón no conviene a Dios decir que está en un lugar o en todas partes, a no ser metafóricamente.

EN CONTRA, se formula este razonamiento: como se ha dicho en el artículo precedente, Dios está en todas las cosas. Es así que todo lugar es una determinada realidad. Luego Dios está en todo lugar y en todas partes.

SOLUCIÓN

El estar en una cosa corresponde de modo diverso a las realidades espirituales y a las corporales: ya que el cuerpo está en algo, como contenido, de la misma manera que el vino está en el vaso; mientras que la sustancia espiritual está en algo como continente y conservante. La razón de esto es la siguiente: lo corporal, a causa de su esencia, que está limitada por los términos de la cantidad, está determinado al lugar, y, consecuentemente, su virtud y operación están circunscritas a un lugar; mientras que la sustancia espiritual, que está totalmente desvinculada del sitio y de la cantidad, tiene una esencia no totalmente limitada por el lugar. Luego está en el lugar solamente a través de la operación; y, así es como su virtud y su esencia están en el lugar.

Por consiguiente, se debe decir que si el estar en este lugar se toma en el sentido en el que se dice que un cuerpo está en el lugar: de este modo, el estar en todas partes no conviene a Dios, si no es metafóricamente, puesto que ocupa el lugar, como un cuerpo colocado, evidentemente no con la distensión de las dimensiones, sino con la causalidad de los efectos. En cambio, si el estar en un lugar se toma del modo según el cual se dice que la sustancia espiritual está en una cosa, así, el estar en un lugar le conviene con toda propiedad a Dios, lo mismo también que el estar en todas partes: evidentemente, no como aquello que es medido por el lugar, sino como dando al lugar la propiedad natural de colocar y contener; como se dice que está en el hombre en cuanto que le da a éste la naturaleza de la humanidad; y como se dice que está en una cosa cualquiera, en cuanto que les da a las cosas el propio ser y la propia naturaleza.

RESPUESTAS

1, 2, 3, 5. Con la exposición anterior quedan resueltas las dos primeras objeciones, la dificultad basada en el testimonio de autoridad de San Anselmo y también la quinta objeción; puesto que todas ellas proceden según el modo con el que un cuerpo está en un lugar.

4. Se dice indivisible según la sucesión, de dos modos: o como aquello que está totalmente desvinculado de la sucesión, de manera que lo indivisible está tomado negativamente, como la eternidad; y este indivisible puede encontrarse en los tiempos diversos, aún más, en todo tiempo, puesto que el instante de la eternidad se presenta como invariado en todas las partes del tiempo; o como lo que es el término de la sucesión, como el instante del tiempo y todo aquello que es medido por ese instante; y esto no puede estar en muchos tiempos.

De modo semejante, se dice indivisible según la dimensión de dos modos: o como lo que está totalmente desvinculado de la dimensión, como la sustancia espiritual; y no hay inconveniente que este indivisible esté en todas las cosas y en muchos lugares. O como lo que es término de la dimensión, como el punto; y el indivisible de este género, al no estar determinado respecto a la posición, no es posible que se encuentre en muchos lugares. Por esto, si dejamos a un lado la imaginación, la indivisibilidad de la sustancia incorpórea, como la de Dios, la del ángel, la del alma, o, incluso, la de la materia, no debe ser enjuiciada como la indivisibilidad del punto, puesto que –como dice Boecio (*De Trin.*, I, 2)–, en las cosas espirituales no hay que dejarse guiar por la imaginación.

Artículo 2: Si el estar en todas partes conviene a Dios solo
(I q8 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el estar en todas partes no conviene a Dios solo. En efecto, decir que la materia primera es Dios, o incluso decir que Él es el ente universal –como algunos han afirmado– es herético. Es así que el universal está en todas partes y siempre –según el Filósofo–; y de modo semejante la materia primera, que se encuentra en todo cuerpo con el que se llena o se ocupa cada lugar, ya que no existe el vacío, como prueban los filósofos (*Phys*., IV, texto 65). Luego el estar en todas partes no sólo conviene a Dios.

2. En todas las realidades numeradas existe algún número. Es así que todas las partes del universo son numeradas. Luego el número colectivo está en todo el universo, y, de este modo, está en todas partes.

3. Según San Agustín (*De imm. an.,* 16; *Adv. Manich.*, 16; *De civ. Dei,* XI, 10)– el alma toda y entera está en cada una de las partes. Es así que Dios hubiera podido crear solamente un único cuerpo animado. Luego su alma estaría también en todas las partes. Ahora bien, lo que conviene a Dios solo, no se comunica a ninguna criatura. Luego el estar en todas partes, no conviene a Dios solo.

EN CONTRA, en el texto, San Ambrosio prueba que el Espíritu Santo es Dios, puesto que está en todas partes. Es así que la prueba no tendría valor alguno, a no ser que el estar en todas partes conviniera a Dios solo. Luego a Dios solo le conviene el estar en todas partes.

SOLUCIÓN

El estar en todas partes, si se toma por sí, conviene a Dios solo y no es comunicable a criatura alguna; pero, accidentalmente, puede convenir a alguna criatura. Ahora bien, este accidente se puede considerar de dos modos: o por parte de aquello que está en el lugar, o por parte del lugar. Si se considera por parte de aquello que está en el lugar, entonces, dado que accidentalmente y como consecuencia le corresponde al todo lo que se le atribuye en razón de la parte, está claro que lo que, según las diversas partes, está en lugares diversos, no está en ellos primordial y esencialmente; aún más, está solamente en un único lugar. Por lo tanto, si hubiera un único cuerpo infinito, éste estaría en todas las partes accidentalmente, en cuanto que se diría que está donde están sus partes; y no estaría por sí o esencialmente, puesto que no estaría por sí donde está una parte suya.

Si se considera por parte del lugar, entonces resulta que una cosa está en todas partes, puesto que no hay un lugar distinto de aquél en el que la cosa está. Ahora bien, si hubiera otros muchos lugares, no estaría en todas partes: como si se pusiera solamente un único lugar en el que está un solo hombre. En cambio, a Dios le conviene por sí o esencialmente estar en todas partes, dado que todo Él está en cada lugar; y aunque

existieran otros infinitos lugares, estaría en todos. Y esto no es comunicable a criatura alguna, a no ser que se le comunicase el ser de una virtud infinita.

RESPUESTAS

Con lo expuesto anteriormente está clara la respuesta a todas las objeciones; puesto que a todas aquellas cosas les corresponde estar en todas partes accidentalmente: bien sea porque están en todas partes según sus diversas partes, o porque los lugares son muchos, o porque según un único ser no están en muchos lugares, como sucede al universal y, además, aquellas cosas que están en diversos lugares según un ser diverso. Por su parte, el número no está por sí o esencialmente en un lugar, y sin embargo, en cuanto que está en un lugar, no está todo en un único lugar, sino en lugares diversos según las diversas partes.

Artículo 3: Si el estar en todas partes conviene a Dios desde la eternidad

OBJECIONES

1. Parece que el estar en todas partes desde la eternidad le conviene a Dios. Principalmente por lo que dice San Ambrosio en el texto, esto es, que está siempre en todas las cosas y en todas partes; y esto es propio de la Divinidad. Es así que, lo que es siempre, es eterno. Luego el estar en todas partes le conviene a Dios desde la eternidad.

2. De la misma manera que "en todas partes" es distributivo del lugar, así también "siempre" es distributivo del tiempo. Es así que Dios desde la eternidad es siempre, aunque no hayan existido los tiempos. Luego también desde la eternidad está en todas partes, aunque no existieran los lugares.

3. Aquí el Maestro coordina el estar Dios en las cosas con el hecho de que las cosas están en Dios. Es así que las cosas fueron desde la eternidad en Dios, que tiene una ciencia eterna de las cosas. Luego también Dios desde la eternidad está en las cosas y en todas partes.

EN CONTRA, en cualquier cosa en la que hay una realidad, es necesario que exista dicha cosa, puesto que en nada, no hay absolutamente nada. Es así que ni el lugar ni cosa alguna existieron desde la eternidad. Luego tampoco conviene a Dios desde la eternidad el estar en todas partes, ni en las cosas.

SOLUCIÓN

Cuando se dice que Dios está en todas partes, se afirma una cierta relación de Dios con la criatura, fundada dicha relación sobre una operación mediante la cual se dice que Dios está en las cosas. Ahora bien, toda relación que se funda sobre una operación que desemboca en las criaturas, solamente se dice de Dios en el tiempo –como señor, creador y semejantes–, puesto que las relaciones de este tipo son actuales y exigen que ambos extremos estén en acto. Por consiguiente, como no se dice que Dios opera en las cosas desde la eternidad, así tampoco debe decirse que está en las cosas desde la eternidad, puesto que esto designa una operación suya.

RESPUESTAS

1. San Ambrosio acepta siempre que Dios está en todas partes, existiendo las criaturas; pues lo que corresponde por parte de Dios, existe siempre, puesto que en Él no hay nada nuevo. Ahora bien, la deficiencia está por parte de la criatura, que no ha existido siempre. En consecuencia, no puede ser significado en una relación respecto a la criatura desde la eternidad, como obrando sobre ella.

2. "Siempre", por su significado, lleva consigo una cierta suficiencia [*indeficientiam*] que, la eternidad posee entera y al mismo tiempo, mientras que el tiempo obtiene aquella suficiencia por la sucesión de las diversas realidades; y, por esto, "siempre" puede conllevar la suficiencia que se produce por una sucesión continuada. De este modo, "siempre" es distributivo de los tiempos y no compete a la eternidad, ya que la sucesión

y el tiempo no han existido desde la eternidad. Incluso puede indicar la suficiencia de la eternidad, y así, conviene a Dios desde la eternidad. Ahora bien, "en todas partes" incluye en su concepto el lugar; luego la razón no es la misma en los dos casos: en efecto, "ubicación" [*ubi*] significa el estar en un lugar, mientras que "ubicuidad" [*ubique*] significa el estar en cada uno de los lugares.

3. De la misma manera que el movimiento adquiere del término su razón, así también la relación. Ahora bien, cuando se dice que Dios está en las cosas, está incluida una relación de Dios a las criaturas, de acuerdo con la salida de la operación divina sobre ellas, puesto que no son eternas, ni el ser puede ser eterno en ellas. Pero cuando se dice que las cosas están en Dios, está incluida una relación de la criatura a Dios, no según una salida de Él, sino, más bien, de acuerdo con la unión de las criaturas al principio. Y dado que el principio es eterno, por eso, también el conocer es eterno, y las cosas están en Dios desde la eternidad. En efecto, Dios está en las cosas temporales, según el modo de las cosas; pero las cosas están en Dios desde la eternidad al modo de Dios: puesto que todo lo que está en otro, se encuentra según el modo de aquello en lo que está, y no según su modo.

Exposición de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

“Así también, Dios, aunque esté esencialmente en todas las cosas, y esté todo Él, sin embargo, se dice que está más plenamente en aquellos que habita”. Se pregunta uno la razón de esta diferencia. Se responde que las demás criaturas, aunque logren la semejanza divina mediante una operación de Dios mismo, sin embargo, no se unen a Dios mismo según el supuesto; por lo que, aunque Dios esté en ellas, sin embargo, ellas no están con Dios. Ahora bien, la criatura racional, mediante la gracia, se une a Dios mismo, en la medida que lo ame y conozca: por eso se dice que está con Él, y, por la misma razón se dice que es capaz de Dios, como de su perfección, a modo de objeto. Y, debido a esto también, se dice que es templo de Dios y que es habitada por Dios.

“Como entendemos muchas cosas de Dios, que no somos capaces en modo alguno de explicar, así también decimos muchas cosas que no somos idóneos para comprender”. El motivo de esta diferencia es éste: que la causa supera a lo causado. Ahora bien, en algunos la locución causa el concepto, como sucede en aquellas cosas que son aprendidas mediante la enseñanza; por lo que acaece que el entendimiento del discente no penetra el significado de la locución; en estas circunstancias puede hablar de estas cosas que oye, pero no comprende. Lo mismo sucede en las cosas que son puramente de fe, que superan el entendimiento humano; y la fe es por la audición, como está escrito en *Romanos,* 10, 17. Por otra parte, a veces el entendimiento es causa de la locución, como sucede en aquellas cosas que son conocidas por la invención; y, en éstas, el entendimiento supera la locución, hasta el punto que muchas cosas que no pueden proferirse, son entendidas.

“No porque la esencia de Dios esté propiamente en cada uno de los lugares”. En esta proposición han errado, puesto que han situado el ser en un lugar según el modo por el que el cuerpo está en el lugar; y, por ello decían que la esencia de Dios no está propiamente en un lugar, sino que se dice que está por esencia en cuanto que toda esencia existe por Él y en cuanto que Él opera en virtud de su esencia. Ahora bien, esto no es suficiente, sino que es preciso añadir las cosas que se han dicho en el artículo precedente.

“Estos también se preocupan de intentar averiguar de qué modo Dios está sustancialmente en todas las cosas”. Esta búsqueda es insensata, puesto que no es preciso que toda cosa que toca sea cambiada por aquello que es tocado, excepto en aquellas cosas que obran y padecen recíprocamente –como se dice en el libro I *De Generatione* (texto 54)–; éstas son las cosas que coinciden en la materia: por lo que la esfera de la luna no es cambiada por el fuego que la toca. Y por ello es insensato decir que la esencia divina está manchada por las cosas inmundas a las que se aplica mediante la operación.

División de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

Después de haber mostrado el Maestro que Dios está en todas partes, aquí excluye de Dios dos cosas que acompañan a la criatura que existe en un lugar: la propiedad de estar en un lugar y el movimiento. La propuesta se divide en tres partes. En la primera, señala su intención, a saber, que la esencia divina ni se mueve, ni es local; en la segunda, muestra que estas dos cosas son apropiadas a cada una de las criaturas, en el pasaje que empieza: "En la Escritura se dice que una cosa es local [...] de dos modos"; en la tercera parte prueba que estas dos cosas están alejadas de Dios, en el texto que empieza: "Así pues, declaremos que la naturaleza divina, por su inmensidad, no está ausente en ningún lugar". La segunda parte se subdivide en dos: en la primera muestra que la propiedad de estar en un lugar conviene a cada una de las criaturas, bien sea por circunscripción y por definición, como le sucede al cuerpo; bien sea por definición solamente, como sucede al espíritu. También muestra que al cuerpo le conviene un doble movimiento: movimiento a través del tiempo y movimiento a través del lugar; mientras que al espíritu le conviene uno de los dos: el movimiento a través del tiempo. En la segunda parte indaga si también conviene al espíritu el movimiento a través del lugar, en el pasaje que empieza: "Sobre la mutación de lugar hay una gran discusión entre los que se ocupan del tema". Sobre este punto hace tres cosas: en la primera expone la opinión de otros y sus argumentos: en la segunda determina esos argumentos, en el pasaje que comienza: "Pero, como antes hemos dicho, se dice que una cosa es local [...] de dos modos"; en tercer lugar expone su opinión y le da solidez, allí donde dice: "Por lo tanto, los espíritus creados están en un lugar".

"Así pues, declaremos que la naturaleza divina, por su inmensidad, no está ausente en ningún lugar". Aquí prueba que las dos cosas dichas están alejadas de Dios; sobre este punto hace tres cosas: primero, muestra su propósito mediante los testimonios de autoridad; después, plantea una objeción y la soluciona, en el pasaje que empieza: "Pero a lo expuesto suele objetarse del modo siguiente"; en tercer lugar, epiloga lo que había expuesto, en el texto que empieza: "Parece que ya se ha demostrado suficientemente de qué modo se dice que todas las cosas están en Dios y Dios está en todas las cosas".

Cuestión 3

También aquí hay una doble cuestión: la primera, sobre el lugar de los ángeles. La segunda sobre su movimiento, puesto que anteriormente, en la cuestión 2, artículo 1 de esta distinción, ya se ha tratado sobre la inmutabilidad de Dios y de qué modo está en todas partes. Por otro lado, no corresponde al teólogo tratar el movimiento y lugar de los cuerpos, sino al filósofo natural.

Sobre la primera cuestión se plantean tres interrogantes: 1. Si el ángel está en un lugar; 2. Si un único ángel puede estar en varios lugares simultáneamente; 3. Si varios ángeles pueden encontrarse en un solo lugar.

Artículo 1: Si el ángel está en un lugar
(I q52 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el ángel no está en un lugar. En efecto, Boecio (*De hebd.*, 1), dice: todos los sabios piensan, comúnmente, que las realidades incorpóreas no están en un lugar. Es así que los ángeles son incorpóreos e inmateriales, como dice Dionisio (*De cael. hier.*, 7). Luego los ángeles no están en un lugar.

2. De lo que está totalmente desvinculado de sitio y de dimensión, no se le debe el lugar, a no ser accidentalmente, como aparece claro en la materia prima. Es así que la esencia del ángel está totalmente desvinculada del sitio y de la dimensión, como establecen todos aquellos autores que afirman que son incorpóreos. Luego no se les debe un lugar, a no ser accidentalmente. Ahora bien, no está en un lugar, si no es después de haber asumido un cuerpo. Luego parece que, cuando el ángel no asume un cuerpo, no está en un lugar.

3. Si se dijera que está en el lugar por su operación, sucede lo contrario: si una cosa conviene a un cierto sujeto, mediante cualquier otro, tiene necesariamente que convenirle a aquél por el que le conviene; como si un animal está en un lugar por el cuerpo, el cuerpo tiene que estar necesariamente en el lugar. Es así que a la operación nunca se le atribuye por sí o esencialmente el estar en el lugar. Luego el ángel no puede estar en un lugar por la operación.

4. Si le conviene el estar en un lugar por la operación, esto sucede solamente en cuanto que opera en un cierto lugar. Es así que los ángeles no operan siempre sobre las realidades corpóreas. Luego algunas veces, no estarían en algún lugar. Y no están en todas partes, puesto que esto es propio de Dios. Luego no están en ninguna parte; pero esto parece absurdo.

5. Si el ángel está en un lugar por su operación, entonces también está de modo limitado [*definitive*] en el lugar, puesto que su operación es limitada y determinada con relación al lugar. Ahora bien, de modo semejante, alguna operación de Dios está limitada respecto a un cierto lugar, fuera del cual Dios no ejerce aquella operación, como está claro en la resurrección de algún muerto. Luego parece que también Dios estaría en un lugar de modo delimitado.

6. Los filósofos también han afirmado que las actividades de las inteligencias se producen en torno a las cosas que están aquí en este mundo; y sin embargo, no han dicho que la inteligencia estuviera en algún lugar. Aún más, Platón establece que las ideas ni están debajo del cielo, ni están fuera de él, ya que no están en un lugar, como se dice en el libro III de la *Physica* (texto 19). Luego tampoco se dice que los ángeles estén en un lugar por la operación.

EN CONTRA está lo que se dice en la plegaria llamada Colecta: “Que habiten en esta casa los santos ángeles, los ángeles nos custodien en paz”. Damasceno (*De fide,* I, 17) también dice que, donde operan, allí están; también es fácil probar esto con muchos otros testimonios de autoridad.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión hay tres opiniones. Una es la opinión de los filósofos, según la cual las inteligencias o los ángeles no están de ningún modo en un lugar. En efecto, afirman que la inteligencia es una esencia privada de materia y de todas las condiciones materiales, y que la inteligencia mueve la esfera celeste mediante el alma que está unida a la misma esfera, como algo deseado por ella. Por eso la inteligencia no tiene ninguna aplicación al cuerpo o al lugar, puesto que no opera inmediatamente sobre cuerpo alguno. Ahora bien, esta opinión es herética, ya que, según nuestra fe, afirmamos que los ángeles operan inmediatamente sobre nosotros.

Otros afirman que al ángel mismo, incluso en cuanto a su esencia, se le debe un lugar asignado por Dios, y que no es inteligible que haya un ángel sin un lugar. Pero dicen que el ángel no está en un lugar circunscriptivamente, sino de modo delimitado, puesto que está determinado a un cierto lugar de manera que está en ese lugar y no en otro. En efecto, es preciso entender que, al ser finita, su esencia esté determinada a un lugar concreto, puesto que es una criatura.

Pero ésta es una prueba muy tosca, puesto que procede partiendo de un equívoco acerca del límite o fin [*finis*]. En efecto, cuando se dice que la esencia del ángel es finita o limitada, se toma el límite [*finis*] por el límite de la esencia y de la virtud, en cuanto que también la de-finición es denominada límite o fin; mas no por el límite de la dimensión. Ahora bien, se dice que el lugar es limitante o finito, según los términos de la cantidad dimensiva. Pero el límite o fin, de acuerdo con ambas acepciones, no tiene ninguna conmensuración y proporción; por lo que no es necesario que, aquello que es finito en la esencia, sea limitado por los términos del lugar.

Y, además, el hecho de que una cosa esté determinada a un lugar, esto solamente sucede en cuanto que, de algún modo, se aplica a ese lugar y no a otro. Ahora bien, esta aplicación es entendida o según el sitio o el contacto, o según la forma, o según una cierta operación. Según la forma, como el alma está en el cuerpo; y de este modo, el ángel no puede estar en una realidad local, pues no es el acto de un cuerpo. Según un determinado sitio, como el punto está en la línea que determina; y de este modo, el ángel no está en un lugar, ya que su esencia está totalmente desvinculada de la posición. Según el contacto, como el cuerpo está en un lugar. Pero el contacto hay que tomarlo en dos sentidos: propia y metafóricamente. Tocar propiamente es tener las partes extremas juntas; está claro que en este sentido no puede convenir al ángel. El contacto metafórico se produce mediante la acción, como se dice que lo que apena, nos toca; este contacto puede convenir al ángel.

Por consiguiente, queda que el ángel solamente pueda ser definido o limitado y determinado a un cierto lugar mediante la operación o la acción. Ésta es la tercera opinión que afirma que el ángel está en un lugar, en cuanto que se aplica a un determinado lugar mediante la operación. Esta tesis se confirma con el testimonio de Gregorio Niseno (Sermo 1), quien dice esto expresamente; y también añade que, cuando deberíamos decir: "aquí opera", abusivamente decimos: "aquí está".

Y, por esto, siguiendo esta opinión que parece la más razonable, afirmo que el ángel y cualquier otra sustancia incorpórea solamente puede estar en un cuerpo o en un lugar mediante la operación, que causa algún efecto en él. Y esto acaece de muchas maneras. En efecto, la sustancia espiritual puede conferir a una cosa no el ser, sino algo añadido al ser; y así el ángel está en un lugar, en la medida que opera sobre algún cuerpo situado en un lugar: o el movimiento, o la luz, o alguna otra cosa de este género; pero a semejante cuerpo no le confiere el ser. Por otra parte, otras veces, la sustancia espiritual, mediante su operación, da el ser al cuerpo, pero no le da su ser, sino otro: y, de este modo, Dios está en todas las criaturas a las que da el ser, pero, no el suyo. Finalmente, en otras ocasiones, entrega su propio ser al cuerpo. Ahora bien, esto sucede de dos modos: puesto que el ser, no sólo es el acto de la forma, sino también el acto de la hipóstasis. Por lo tanto, la sustancia espiritual puede conferir a la realidad corporal su ser en cuanto que es el acto de la forma, de modo que se produzca la forma del propio cuerpo: de este modo el alma está en el cuerpo. O puede conferírsela en cuanto que es el acto de la hipóstasis y no el acto de la forma; y de este modo la naturaleza humana en Cristo ha sido asumida o elevada al ser de la persona divina, puesto que se ha producido la unión en la hipóstasis y no la confusión en la naturaleza.

RESPUESTAS

1. El lugar es un nombre de medida; por lo tanto, el estar en un lugar se significa como el estar en una medida; de esta manera, a ninguna realidad incorpórea le conviene el estar en un lugar. Sin embargo, a alguna realidad incorpórea le conviene estar en un lugar no como en el lugar, sino como el operante está en lo operado, o como la forma está en la materia. Por lo tanto, se dice que el ángel es local sólo de modo relativo, esto es, en cuanto tiene algo semejante a la realidad local: a saber, el estar determinado a este lugar más bien que a aquel otro.

2. El estar en un lugar, en tanto que es estar en un lugar, sólo conviene al ángel accidentalmente, esto es, en cuanto que el cuerpo asumido o elevado, o el cuerpo al que se aplica por la operación, está en un lugar. Pero el estar en un lugar como el operante en lo operado, compete por sí o esencialmente al ángel, en la medida en que opera por sí en el lugar, como también la materia primera está por sí en un lugar o en lo que está puesto en un lugar como parte; o como el punto está por sí en un lugar como término, no como puesto en un lugar.

3. La operación del ángel no está en un lugar como lo puesto en el lugar, sino como perfección de lo que está puesto en un lugar; puesto que la operación del agente es siempre la perfección del paciente, en cuanto que es paciente.

4. No considero como inconveniente que el ángel pueda estar sin lugar y no en un lugar, cuando no tiene ninguna operación respecto al lugar, ni es un inconveniente que en esas circunstancias se diga que no está en ninguna parte, ni en ningún lugar: como no hay inconveniente en decir que no está coloreado por ningún color. Sin embargo, esto no es imaginable, puesto que la imaginación no trasciende el continuo.

5. El ángel está de modo delimitado en el lugar mediante su operación, pero Dios no, puesto que la operación de Dios mismo, aunque esté determinada a un lugar en cuanto que sale hacia lo operado, sin embargo, no lo está en cuanto que sale del operante, ya que él opera aquí como también en otra parte. En cambio, la operación del ángel está delimitada al lugar de los dos modos, puesto que él no opera en un lugar diverso de éste, como se dirá en el artículo siguiente.

6. No es necesario que el operante esté en lo operado, o se aplique a éste, sino en cuanto a aquello sobre lo que opera inmediatamente. Ahora bien, los filósofos afirmaban que la operación de la inteligencia solamente llega a aquellas cosas que están aquí mediante el movimiento de las esferas celestes; y llega a la esfera sólo mediante su alma, que decían que se encontraba en la misma esfera. Y de esto se sigue que la inteligencia está totalmente desvinculada del cuerpo y del lugar.

Artículo 2: Si el ángel puede estar en varios lugares
(I q52 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el ángel puede estar simultáneamente en varios lugares. En efecto, un cuerpo cualquiera está más determinado al lugar que el ángel. Es así que hay algún cuerpo que está simultáneamente en varios lugares, como el cuerpo de Cristo está en muchos altares. Luego mucho más puede el ángel estar simultáneamente en varios lugares.

2. Cuando el ángel asume el cuerpo, está claro que mueve inmediatamente cualquier parte de éste; de otra manera se produciría un movimiento desordenado y disparejo del movimiento del animal. Es así que el ángel está donde quiera que opera inmediatamente. Luego el ángel está en cada una de las partes de aquel cuerpo, y de este modo parece que está simultáneamente en varios lugares.

3. El cielo empíreo se les debe a los ángeles de conformidad con la obra de la contemplación. Es así que, cuando obran aquí sobre nosotros, ellos no dejan de contemplar. Luego están al mismo tiempo aquí y en el cielo empíreo, y así están en varios lugares.

4. Todo agente cuya virtud supera a aquello sobre lo que obra, puede también operar sobre otro. Es así que la virtud del ángel supera al cuerpo sobre el que opera. Luego puede también operar en otro cuerpo, y, así, puede estar en varios lugares. Ahora bien, donde opera, allí está.

EN CONTRA, Damasceno (*De fide,* I, 3) dice que, cuando están en el cielo, no están en la tierra; y así, parece que no están al mismo tiempo en varios lugares.

Además, en el texto se escribe y se prueba que el ángel está de modo delimitado en un lugar. Ahora bien, lo que está en varios lugares no está definido o determinado a lugar alguno. Luego el ángel no está en varios lugares.

SOLUCIÓN

Sobre este punto hay diversas opiniones. Algunos han afirmado que el ángel puede estar en varios lugares a la vez, pero no en todas partes, como lo está Dios; y el cuerpo está solamente en un lugar. Pero los maestros han considerado este punto de vista como un error, ya que se seguiría que el ángel no estaría ni de modo delimitado, ni de modo circunscrito en el lugar.

Otros dicen que el ángel está en un lugar indivisible, puesto que afirman que a la esencia del ángel por sí misma se le debe un lugar; de ahí que, al ser su esencia indivisible, su lugar tiene necesariamente que ser indivisible. Pero estos caen en este error porque no pueden trascender la imaginación: de modo que entienden lo indivisible

solamente como aquello que tiene una posición en lo continuo.

Se debe decir que el ángel está solamente en un lugar; pero el lugar puede ser divisible o indivisible, o grande o pequeño, según que su operación termine inmediatamente en lo grande o en lo pequeño. Por lo tanto, si operase inmediatamente sobre toda la casa, toda la casa le correspondería como un solo lugar, de manera que estaría en cualquiera de sus partes: como también decimos que el alma está en cada una de las partes del cuerpo. Y digo "inmediatamente", puesto que si el ángel moviera una piedra, con cuyo movimiento se movieran otras muchas, sólo sería necesario que el ángel estuviera allí donde está el primer movimiento; como es evidente también en el motor corporal: pues es necesario que éste toque sólo aquello que es movido por él inmediatamente.

Afirmo, pues, que el ángel no puede estar a la vez en varios lugares, ya que tiene una naturaleza finita y, consecuentemente, una virtud limitada. Ahora bien, es imposible que de una virtud limitada proceda más de una operación. Por otra parte, la operación única es la que termina en un único operado; por lo que es preciso que lo operado por el ángel sea uno solo, sobre lo cual opera inmediatamente. Por consiguiente, de la misma manera que el alma no está simultáneamente en varios cuerpos, así tampoco el ángel está en varios lugares. Ahora bien, Dios es el único a quien conviene estar en muchos lugares y en todos los lugares, puesto que Él tiene la virtud infinita. Y aunque su operación sea una en cuanto que está en Él mismo, y ella es Él mismo, sin embargo, los efectos de la operación son infinitos, puesto que Él es el principio que da el ser, y, consecuentemente, el creador de todas las demás cosas que son añadidas al ser. Por lo que está en todas las cosas, no sólo como en una sola obra, sino como en muchas obras, puesto que también derivan de él aquéllas cosas por las que se distinguen las realidades en las que opera.

RESPUESTAS

1. El cuerpo de Cristo no está en varios lugares, ni en cuanto que es cuerpo, ni en cuanto que está unido a la Divinidad, sino que está en varios lugares en razón de la consagración y de la transustanciación, en cuanto los diversos panes que se transustancian en él están en diversos lugares. Y dado que la sustancia del pan se transforma en el cuerpo de Cristo, permaneciendo los accidentes, por eso permanece la cantidad de cada uno de los panes, y, consecuentemente, el lugar de ellos. Y lo mismo sucedería en cualquier otra cosa en que el pan se transustanciase por la virtud divina.

2. Todo aquel cuerpo asumido se relaciona con el ángel como con una única ubicación [*ubi*] indivisible, puesto que una única operación se realiza sobre él. Por lo tanto, aunque esté cada una de las partes del propio cuerpo asumido, no es preciso que esté en más lugares.

3. La operación es como algo intermedio entre el operante y la obra; por lo tanto, se la puede considerar: o bien en cuanto que sale del operante, o bien según que termina en

lo operado. Ahora bien, a la operación del ángel no se le debe el lugar en cuanto que sale de su esencia, la cual, por sí misma, está desvinculada de la materia, sino en cuanto al objeto en el que termina. Y, por esto, a la operación contemplativa del ángel no se le debe un lugar corpóreo, puesto que el objeto de la contemplación es espiritual, por lo que el cielo empíreo no es necesario para la contemplación, sino que se le asigna la contemplación por conveniencia, puesto que ese lugar ha sido santificado para la gloria de los bienaventurados; como también se dice que la iglesia es más propia para la contemplación que el foro. Luego no es necesario que, siempre que el ángel contempla, esté en el cielo empíreo.

4. La virtud del ángel, si bien supera lo operado con un exceso como de cantidad continua, puesto que podría operar sobre alguna cosa mayor; sin embargo, no lo supera con un exceso de cantidad discreta, ya que solamente puede operar sobre una sola cosa, sea grande o pequeña.

Artículo 3: Si varios ángeles pueden estar en un solo lugar
(I q52 a3)

OBJECIONES

1. Parece que más de un ángel puede haber simultáneamente en un solo lugar. En efecto, llena mejor el lugar el cuerpo que el espíritu. Es así que donde está un cuerpo, puede haber un ángel. Luego, con mucha más razón, no hay óbice que un ángel pueda estar donde hay otro.

2. Según San Agustín (*De imm. an.*, 16), el alma está en cualquier parte del cuerpo. Es así que los demonios y los ángeles, aunque no penetran en las mentes, penetran, sin embargo, en los cuerpos, como afirman los santos. Luego parece que el ángel y el alma pueden estar en el mismo lugar. Y, por la misma razón, parece que también más de un ángel puede estarlo.

3. Podría objetarse que esto no puede suceder sin que se siga una confusión, pero sucede lo contrario: la confusión es más incompatible ante una distinción mayor. Es así que el espíritu creado se distingue del espíritu increado más que el espíritu creado del espíritu creado. Luego parece que dos ángeles pueden estar simultáneamente, puesto que, sin confusión alguna, están donde está Dios mismo, y ahí corren a donde quiera que son enviados, como se dice en el texto.

4. De la misma manera que un ángel opera sobre el cuerpo, así también obra sobre otro ángel, puesto que los superiores iluminan a los inferiores, como dice Dionisio (*De cael. hier.,* 8). Así, se dice que está en un lugar por el hecho de que opera sobre el lugar. Luego se dice que está en el ángel por el hecho de que opera sobre el ángel. De este modo, parece que dos ángeles pueden estar en un solo lugar.

EN CONTRA, de la misma manera que el cuerpo se relaciona con el estar de modo circunscrito en un lugar, así también los ángeles se relacionan con estar de modo delimitado. Pero dos cuerpos no están circunscritos por el mismo lugar. Luego tampoco dos ángeles están delimitados respecto al mismo lugar.

Además, un único cuerpo no posee dos almas: y, sin embargo, el alma es una sustancia espiritual, como también lo es el ángel. Luego parece que tampoco dos ángeles pueden estar en un único e idéntico lugar.

SOLUCIÓN

El lugar puede tomarse en sentido propio y en sentido metafórico. El lugar, en sentido metafórico, es el lugar espiritual del ángel, esto es, Dios mismo, pues Él contiene a semejanza del lugar. De este modo, todos los ángeles, aún más, todos los entes, están en un solo lugar, a saber, en Dios que contiene todas las cosas. Pero no hablamos en este sentido del lugar, sino del lugar propiamente dicho: el lugar corporal. Y, de este modo, según la opinión común, digo que más de un ángel no puede estar simultáneamente en un

único lugar. La razón de ello hay que tomarla por parte de la operación, conforme a la cual se dice que el ángel está en un lugar. En efecto, según el Filósofo (*Phys*., IV, texto 31), una cosa es definida de la mejor manera cuando, mediante la definición, se manifiesta la naturaleza de lo definido, se demuestran todas las propiedades que le acompañan y se solucionan todas las dudas que surgen. Por consiguiente, según esto, se debe decir que es imposible que una misma cosa, según el mismo aspecto, padezca o sea movida por parte de diversos agentes o motores, a no ser que uno de ellos tenga una virtud perfecta para producir aquel efecto. Ahora bien, esto acaece cuando varios sujetos mueven en virtud de un único motor, siendo cada uno un motor imperfecto, como resulta claro en aquellos que impulsan una nave; y esto sucede porque el paciente es llevado por el agente perfecto a un acto perfecto; y después de haberlo conseguido no permanece en potencia para recibir algo más. Así pues, dado que un solo ángel, obrando en virtud del mandato divino, tiene suficiente virtud para hacer pasar al acto todo lo que debe operar –mediante la virtud divina– respecto a un cuerpo sobre los actos naturales, para cuyas operaciones los ángeles no son enviados, no puede ser que, sobre una sola cosa operada, actúen inmediatamente las operaciones de dos ángeles. Y por eso, no pueden estar en un mismo lugar, ya que uno de los dos sería superfluo. De ahí que también los filósofos, según Aristóteles (*Metaphys*., XII, texto 48), hayan atribuido un solo motor para una sola esfera.

RESPUESTAS

1. La acción de llenar un lugar no es óbice para que más de un ángel pueda estar simultáneamente en un único lugar; lo que es óbice es la confusión de las operaciones que, en un cierto modo, redundaría en la confusión de la virtud y de la esencia.

2. El alma está en el cuerpo como una forma que da el ser, y que opera las actividades naturales. Pero el ángel está en el cuerpo, como quien opera las actividades sobrenaturales. Por ello no se produce ninguna confusión de operaciones, ya que la actividad no es de la misma índole.

3. Con esta explicación queda aclarada la respuesta a la tercera objeción, puesto que Dios está en las cosas como quien da a todas el ser y como quien actúa en todas las potencias operantes. Luego la operación del ángel es de una índole distinta; y por ello, no se sigue confusión alguna.

4. De la misma manera que comúnmente se dice que un ángel, al iluminar, no opera dentro de la esencia de otro ángel, puesto que no es la causa de su ser, y la luz recibida no es recibida en su ser, por lo que se dice que opera como exteriormente, a modo de quien sugiere; así también, de modo semejante, aunque el efecto del ángel no sea recibido en el interior del ser del cuerpo, del cual no es causa, sin embargo, es recibido dentro de sus dimensiones. Y por esta razón se puede decir que el ángel está dentro del cuerpo, pero no dentro del alma, ni de otro ángel; y por esto no se sigue que esté en un ángel o con un ángel en un mismo lugar.

Cuestión 4

A continuación se examina el movimiento de los ángeles. Sobre este tema se plantean tres puntos a tratar: 1. Si el ángel se mueve; 2. Si atraviesa el medio con su movimiento; 3. Si su movimiento está en el tiempo o en el instante.

Artículo 1: Si el ángel se mueve
(I q53 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el ángel no se mueve. En efecto, según el Filósofo (*Phys*., III, texto 9), el movimiento es el acto de lo imperfecto, puesto que es el acto de lo que existe en potencia, en cuanto tal. Ahora bien, el ángel es perfecto y sobre todo, bienaventurado. Luego no se mueve.

2. Todo lo que se mueve, se mueve según una especie de movimiento. Ahora bien, enumeradas todas las especies de movimiento y de mutación, parece que ninguna conviene al ángel, a no ser, quizá, la alteración del lugar y la mutación. En efecto, el ángel, al no ser cuantitativo, ni aumenta ni disminuye, ni se genera ni se corrompe esencialmente, puesto que en él no hay contrariedad para que se corrompa esencialmente (puesto que todo lo que se corrompe, se corrompe en razón de la contrariedad); y es subsistente esencialmente, de modo que no se corrompe accidentalmente, puesto que lo que se corrompe accidentalmente se corrompe de acuerdo con la corrupción de aquello en lo que se encuentra, como en un sujeto. Es así que no se mueve por alteración o por mutación de lugar. Luego no se mueve de ningún modo. Que no se altera de ningún modo se prueba así. En efecto, como demuestra el Filósofo (*Phys*., VII, texto 20), la alteración solamente se produce en las cualidades sensibles y en la parte sensible del alma. Es así que estas cosas están alejadas del ángel. Luego el ángel no se altera. De modo semejante, parece que no se mueve según el lugar, puesto que todo movimiento local parece suceder por alguna indigencia. Es así que el ángel, sobre todo el bienaventurado, de nada es indigente. Luego no se mueve localmente.

3. Si el ángel se mueve según el lugar, muévase, pues, de A hacia B; y sea B aquello a lo que se muda primeramente. Luego, cuando se mueve, o está en A, o está en B o está en ambos. Ahora bien, no se mueve en A, puesto que es ahí donde empieza a moverse: y el inicio del movimiento no es el movimiento; y tampoco se mueve en B, puesto que ahí ya se ha mudado. En efecto, nada se mueve y simultáneamente ya está cambiado. Luego es preciso que, mientras se mueve, esté simultáneamente en ambos términos. Es así que no puede estar todo simultáneamente en dos lugares, como se ha probado en el artículo 2 de la cuestión precedente. Luego es necesario que esté en parte en A y en parte en B. Luego es divisible; pero esto es no se puede admitir.

4. Podría objetarse que no se mueve en el lugar por sí mismo, sino accidentalmente; pero sucede lo contrario: todo lo que se mueve accidentalmente en un lugar, se mueve de acuerdo con el movimiento de aquello en lo que se encuentra. Es así que el ángel opera en aquello en lo que se encuentra. Luego se mueve accidentalmente de acuerdo con su movimiento. Ahora bien, como se mueve aquello en lo que está el ángel, así también se mueve aquello en lo que está Dios. Luego Dios se moverá según el lugar; pero esto es inadmisible, puesto que Dios ni se mueve esencialmente ni accidentalmente, como se

prueba en el libro VIII de la *Physica*. Luego, por la misma razón, tampoco el ángel se moverá ni esencial ni accidentalmente.

5. Las cosas que los santos exponen metafóricamente sobre Dios o los ángeles, no se les deben atribuir de modo absoluto. Ahora bien, Dionisio (*De cael. hier.,* 15) habla de la subida y descenso de los ángeles como algo metafórico. Luego parece que el movimiento local no se debe atribuir a los ángeles de modo absoluto.

EN CONTRA, lo que es propio de uno, solo le conviene a él. Es así que la inmutabilidad –como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 3, artículo 1– es propia de Dios. Luego no le conviene al ángel; y, consecuentemente, puede moverse.

Además, lo que se encuentra aquí y allí, y no simultáneamente, se mueve según el lugar. Es así que el ángel no está simultáneamente en dos lugares, como se ha expuesto. Luego parece que el ángel se mueve según el lugar, puesto que en la Escritura está dicho que un solo e idéntico ángel opera en diversos lugares, por lo tanto se encuentra en lugares diversos (ya que está allí donde opera). En efecto, en *Lucas,* 1, se lee de Gabriel que dio la buena nueva a Zacarías en el templo y a María en Nazaret.

SOLUCIÓN

Los movimientos de los ángeles, explicados tradicionalmente por los santos, son tres. El primer movimiento es según las iluminaciones que descienden de Dios a la mente de los ángeles: este movimiento es, sin duda, un movimiento metafórico. Dionisio, en el capítulo 4 *De divinis nominibus,* nos trasmite este movimiento y lo distingue en tres especies: circular, recto y oblicuo. El movimiento circular del ángel es aquél por el que la luz intelectual desciende originariamente de Dios al entendimiento angélico; y con la luz del entendimiento angélico asciende a la contemplación de Dios: es un movimiento del mismo al mismo, y es uniforme, en cuanto que aquella luz no traspasa la simplicidad del entendimiento. El movimiento se llama recto cuando el ángel transmite, como en línea recta, la luz recibida de Dios a los inferiores. Se llama movimiento oblicuo, en cuanto que se considera la salida de la luz procedente de Dios a la mente del ángel, después esa luz se refleja sobre los inferiores a los que transmite el ángel su luz, y con ésta los inferiores no son reconducidos al ángel como al fin, sino a Dios. Este movimiento oblicuo es como un movimiento compuesto de recto y circular, como un movimiento que se produjera mediante la cuerda y el arco del mismo hacia el mismo. Este movimiento se hace oblicuo o indirecto, en cuanto se aleja de la uniformidad de la luz recibida, la cual, en los ángeles segundos, no es igual que en los primeros.

El segundo movimiento es a través del tiempo. Como se encuentra en el texto, San Agustín asigna este movimiento al ángel. Y dado que el tiempo es la medida de los entes sometidos a sucesión, por ello, a toda sucesión la denomina movimiento a través del tiempo. Ahora bien, se encuentra una sucesión en el entendimiento del ángel, lo cual queda claro del modo siguiente: todo entendimiento que conoce realidades diversas

mediante diversas especies no puede conocerlas simultáneamente en acto –como resulta de las cosas establecidas en la distinción 25, cuestión 1, artículo 2–. Ahora bien, el entendimiento del ángel puede conocer las cosas de dos modos, o sea, con una doble especie: o en la consideración del Verbo, que es una sola semejanza de todas las cosas, y así puede ver muchas cosas simultáneamente. O mediante las especies innatas o concreadas de las cosas, que han sido introducidas en él y que son múltiples para múltiples realidades; por lo que es necesario que, según estas especies, no conozca más de una cosa simultáneamente. Según esto último, hay una sucesión en el entendimiento del ángel, y esta sucesión se denomina movimiento en un sentido lato.

Sin embargo, este movimiento a través del tiempo se diferencia del movimiento propiamente dicho, al menos en dos cosas. Primero, porque no se produce de la potencia al acto, sino del acto al acto. Segundo, porque no es continuo: en efecto, la continuidad del movimiento depende de la continuidad de aquello sobre lo que se produce el movimiento, como se prueba en el libro V de la *Physica* (texto 34). Ahora bien, entre las dos especies entendidas no hay continuidad, sino solamente sucesión; y esta misma sucesión es llamada movimiento; sobre la sucesión de los afectos hay que decir lo mismo.

El tercer movimiento es según el lugar; movimiento que también se les atribuye en el texto, basándose en la autoridad de San Ambrosio y de Beda. Y dado que el moverse en un lugar sigue al estar en un lugar, por eso al ángel le conviene del mismo modo moverse en un lugar que estar en un lugar; las dos cosas son equívocas respecto a las realidades corporales. En efecto, se dice que el ángel está en un lugar, en la medida que se aplica al lugar mediante la operación; y, dado que no está simultáneamente en diversos lugares, por ello, la sucesión de tales operaciones, mediante las cuales se dice que está en diversos lugares, es llamada su movimiento. Por lo cual, como los conceptos del entendimiento se siguen uno a otro sin continuidad, así también sus operaciones. De ahí que el movimiento local del ángel no sea continuo; pero sus mismas operaciones, que ocurren una después de otra sobre diversos lugares, según las cuales se dice que está en ellos, se llaman su movimiento local.

RESPUESTAS

1. El movimiento, en sentido propio, pertenece a aquello que existe en potencia. Pero, a veces, la misma operación de una realidad se dice impropiamente que es su movimiento, como el conocer y el sentir; entonces, el movimiento es el acto de lo perfecto, como se dice en el libro III *De anima* (28). Ahora bien, que la operación se diferencia del movimiento está claro en el libro X de la *Ethica* (4); y en este sentido toma el movimiento Dionisio (*De div. nom.*, 4), a saber, como la operación en cuanto al primer modo que, según él, es de tres clases. Pero los otros dos modos de movimiento ponen una imperfección en el ángel, que, sin embargo, no repugnan a su bienaventuranza. La imperfección, pues, puede ser considerada si se compara el ángel con Dios, quien, con un único e idéntico medio, esto es, con su esencia, ve simultáneamente todas las cosas y

está simultáneamente en todas partes. Bajo este aspecto, el ángel está alejado de la perfección de Dios; por lo cual pasa de lugar a lugar, en cuanto al tercer modo de su movimiento; y pasa de la comprensión de una cosa a la comprensión de otra, en cuanto al segundo.

2. El primer modo del movimiento del ángel no se reduce a una especie de movimiento; pues se dice en sentido metafórico, puesto que no es el paso de una cosa a otra, dado que el ángel permanece continuamente en la recepción de la luz divina. Pero el segundo modo tiene una similitud con el movimiento de alteración.

En cuanto a la objeción de que la alteración se produce según las cualidades sensibles, se debe decir que eso es verdad cuando la pasión, que está incluida en el concepto de alteración, se toma propiamente en la medida que indica transmutación material que aleja de la sustancia. Pero si la pasión está tomada en sentido lato por cualquier recepción, en la medida que el entender también es un cierto padecer –como se dice en el libro III *De anima*– entonces, así también la alteración se encuentra entre las operaciones intelectuales, de conformidad con lo que se dice en el libro III *De anima*: el salir de la quietud al acto es un nuevo género de alteración.

Por su lado, el tercer modo se asemeja al movimiento local. Y no es necesario que sea debido a su indigencia, sino a la nuestra. Pero no digo "como por el fin último", como sucede también en el movimiento del cielo, cuyo fin último –según el Filósofo– no es la generación de los cuerpos inferiores, puesto que nada se produce por una cosa que es más vil que él, sino que la última intención es la asimilación a Dios, cuya semejanza logra el llegar a ser causa de las realidades inferiores a su modo. De la misma manera también, el último fin del ángel, cuando opera sobre nosotros, es conseguir la semejanza divina, cooperando con Dios en la reconducción de las realidades inferiores a Dios, como dice Dionisio (*De cael. hier.,* 3).

3. El razonamiento sería concluyente si se diera por supuesto que el movimiento del ángel fuera continuo, como lo es el del cuerpo; puesto que sería necesario que cualquier parte del movimiento fuera movimiento; y sería necesario hasta tal extremo que aquello que está en un punto señalado no fuese una parte del movimiento, sino que sería parte del movimiento al dejar un lugar y ocupar otro unido de modo continuo. Luego sería preciso que, en parte, estuviera en uno y, en parte, en otro, y así se movería. Ahora bien, dado que no se ha establecido que el movimiento local del ángel fuera continuo, por eso, no es necesario que una parte de aquel movimiento sea movimiento; y así, ni se mueve en A, ni se mueve en B, aunque A y B sean sus partes. Ahora bien, la sucesión de estas cosas, a saber, el estar en A y el estar en B, se llama su movimiento, como resulta claro si se considera su movimiento por el entendimiento o por el afecto, puesto que la sucesión de las afecciones se llama su movimiento.

4. Del modo expuesto, se mueve el ángel esencialmente según el lugar, en la medida

que también está esencialmente operando en el lugar. Ahora bien, si se toma el movimiento en el lugar, a modo del movimiento corporal, así, sólo se mueve en el lugar accidentalmente, de acuerdo con el movimiento del cuerpo asumido. No es necesario que Dios se mueva accidentalmente en el lugar, puesto que nada se mueve accidentalmente, movido aquello en lo que está, a no ser que se encuentre allí de modo delimitado, hasta el punto de no estar en otro; como el alma se mueve accidentalmente si se mueve todo el cuerpo, pero no si se mueve una mano solamente.

5. Y con esto queda clara la solución a la quinta objeción. Puesto que el movimiento local, en cuanto que es propio de los cuerpos, solamente conviene al ángel metafóricamente; pero, hablando del movimiento de manera equívoca, le conviene propiamente –como se ha dicho–.

Artículo 2: Si el ángel en su movimiento atraviesa necesariamente un medio
(I q53 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el ángel atraviesa necesariamente un medio en su movimiento. En efecto –como se dice en el libro V de la *Physica* (texto 22)–, el medio es aquello a lo que primero llega lo que se muda, antes de llegar al término final. Por consiguiente, si el ángel se mueve de A a C y B está en medio, es necesario que llegue antes a B que a C, y así es preciso que atraviese un medio.

2. Si el ángel se mueve de A a C, y B es el medio; entonces, cuando se encuentre en C, está ya mudado. Es así que el moverse precede a todo lo que se ha mudado, como se prueba en el libro VI de la *Physica* (texto 61). Luego se movía antes de llegar a C. Ahora bien, en A no se movía, puesto que era el lugar indivisible del ángel, y en lo indivisible no hay movimiento. Luego necesariamente se mueve en B, y así tiene que atravesar un medio.

3. El ángel, al estar en A, no está en C. Luego, si después está en C, es preciso que: o su esencia sea creada de nuevo en C y se corrompa en A, o que atraviese el medio. Es así que la primera alternativa es imposible. Luego necesariamente atraviesa el medio.

4. Si se dijera que el ángel, al ser de naturaleza intelectiva, puede pasar de un lugar a otro sin pasar por un medio, como sucede también con el pensamiento, se responde que sucede lo contrario: el sucederse de los pensamientos se realiza mediante las especies, las cuales están igualmente presentes y cercanas al entendimiento, y no lo están más las especies del lugar medio que las del extremo. Es así que el ángel que existe en un lugar no tiene presentes todos los lugares, sino que le es más próximo un lugar que otro. Luego parece que, necesariamente, llega al medio antes que al extremo.

5. En contra –como se dice en el libro VI de la *Physica* y es evidente de por sí–, todo lo que se mueve atraviesa un lugar igual antes que uno mayor. Ahora bien, para el ángel indivisible no hay un lugar igual a no ser un lugar indivisible y puntual. Luego, si se mueve, atraviesa necesariamente antes el punto que la línea. Es así que, entre dos puntos cualesquiera, hay infinitos puntos, y, por otra parte, no hay posibilidad de atravesar lo infinito. Luego, si necesariamente el ángel movido debe atravesar lo que hay en el medio, nunca llegará desde el principio de una sola línea –por pequeña que sea– al fin de ella.

6. Además, lo que vale para un solo medio vale para todos. Es así que no puede atravesar todos, puesto que son infinitos –como se ha probado en el artículo 1, cuestión 2 de esta misma distinción–. Luego tampoco puede atravesar algunos. Y así, parece que pasa siempre de un lugar a otro, sin atravesar un medio.

SOLUCIÓN

Sobre este tema hay dos opiniones. En efecto, unos dicen que el ángel pasa de un

lugar a otro sin atravesar un medio; otros dicen que atraviesa un medio con su movimiento. Según creo, ambas opiniones son verdaderas bajo un cierto aspecto.

Afirmo, pues, que el ángel puede pasar de un lugar a otro, de modo que atraviese todos los lugares intermedios; y puede suceder que pase de un lugar a otro, sin encontrarse en ninguno de los medios; y puede darse también el caso de que se encuentre en unos y no en otros. Y la razón de esto aparece en lo ya expuesto en esta distinción, cuestión 3, artículo 2.

En efecto, afirmo que la esencia del ángel en sí misma está desvinculada de todo lugar, y no está delimitada en un lugar, si no es mediante la operación; pero, no por la operación según que sale de la esencia, sino según que termina en lo operado en un lugar. Por lo tanto, cuando opera sobre este lugar, puede salir inmediatamente de su esencia (al no estar determinada u obligada de suyo a aquel lugar, sino que se mantiene indiferentemente respecto a todos los lugares, por su naturaleza) una operación en un lugar próximo o en un lugar remoto; y la operación sobre lo distante no depende de la operación sobre lo próximo. Por consiguiente, en la medida que tiene capacidad de obrar una cosa o en todos los lugares intermedios, o en algunos o en ninguno, de acuerdo con esto, puede atravesar todos los lugares intermedios, o alguno o ninguno.

RESPUESTAS

1. La primera objeción no vale si se añade lo que el propio Filósofo agrega. En efecto, dice que “el lugar intermedio es aquél al que primeramente llega aquello que se muda continuamente”. Ahora bien, el movimiento del ángel no es continuo, como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión.

2. El moverse es anterior a lo mudado, cualquiera que sea; sin embargo, sucede de diverso modo en el movimiento del ángel y en el movimiento del cuerpo. Puesto que, en el movimiento del cuerpo, el haber sido mudado no es parte del moverse, sino que es su término; por lo tanto, todo moverse precede al haber sido cambiado: y así, es preciso presuponer algo en lo que se mueve, antes de hablar de algo en lo que se dice que ha cambiado. Pero en el movimiento del ángel, al no ser continuo, el haberse cambiado es una parte del movimiento: la última; la primera parte es de donde se inicia el moverse. Ahora bien, ninguna de las dos partes es el movimiento, sino la sucesión de ambas. Por consiguiente, el moverse precede al haberse mudado, como el todo, en las realidades discretas, precede a la parte.

3. Aquel razonamiento tendría validez en las cosas que, por su esencia, están determinadas al lugar [*ubi*], cosa que no le acontece al ángel; por lo que su movimiento se produce solamente en sus operaciones, que se realizan aquí y allí sucesivamente.

4. Lo dicho no es suficiente en todas los casos: ya que no se dice que el ángel está aquí y allí, por el hecho de que conoce esto y aquello. En efecto, al existir en un lugar,

puede conocer lo que hay en otro lugar. Sin embargo, él accede a la verdad, en la medida que la sucesión de las operaciones sigue a la sucesión que hay en el entendimiento.

5. El ángel puede pasar a través de todos los medios; pero no tiene por qué enumerar necesariamente los infinitos puntos existentes en la línea, puesto que el lugar en el que está el ángel, no siempre es indivisible, sino que, a veces, es divisible, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. Y parece que puede atravesar todos los lugares intermedios, puesto que ningún espacio finito se divide en infinitos divisibles tomados en acto.

6. El orden de cosas no es el mismo para todos los lugares intermedios. En efecto, los lugares intermedios pueden tomarse como divisibles, y estos son finitos, o como indivisibles que son infinitos y no pueden ser atravesados si no son numerados en acto. Y, además, una cosa puede operar en uno de los lugares intermedios y no en otro. De ahí se sigue que pueda pasar a través de un medio y no a través de otro.

Artículo 3: Si el ángel se mueve en un instante
(I q53 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el ángel se mueve en un instante. En efecto, la mutación del ángel, según el lugar, es más simple que cualquier mutación corporal. Ahora bien, como dice el Comentador en el libro VI de la *Physica* (texto com. 68), algunas mutaciones corporales se producen en un instante, tales como la iluminación, la generación, la corrupción y otras semejantes. Luego, con mucha más razón, será instantánea la mutación del ángel.

2. Que el ángel se mude de A a B, como a lo primero que se ha mudado (y se entiende con esto que se ha mudado primero a aquel lugar que está en contigüidad con el lugar en que antes estaba); y si se muda en el tiempo, tómese el tiempo en el que se muda como C. Por consiguiente, si este tiempo mide aquel movimiento, es preciso que en el último instante del tiempo esté en el término del movimiento que es B. Luego queda que, en todo el tiempo precedente al último instante, o está solamente en A, o está parte en A y parte en B. Es así que no está en parte en ambos, puesto que es indivisible. Luego, en aquel tiempo, estará todo en A. Ahora bien, como quiera que todo tiempo es divisible, hay posibilidad de tomar un antes y un después en cualquier tiempo. Luego en la parte primera y posterior de aquel tiempo el ángel estará en A. Luego reposa en A, dado que de él puede decirse que, en A, está ahora y antes; y esto es estar en reposo. En consecuencia, una parte del movimiento del ángel será su reposo; pero esto no es admisible. Y, lo que es más, se sigue que el tiempo –que se estableció para el hecho de moverse el ángel– no mide su movimiento, sino su reposo. Luego parece que no se mueve en el tiempo de ningún modo.

3. Pero si se mueve en el tiempo, que se mueva de A a B en un tiempo C, como se ha dicho en el artículo precedente. Supóngase que en el mismo espacio se mueva un determinado cuerpo, F, que se moverá en mayor tiempo, D. Puesto que el ángel es de mayor virtud que el cuerpo, y en la medida que se añade a la virtud del motor, es necesario que disminuya el tiempo del movimiento. En efecto, una virtud mayor mueve en un tiempo menor, como dice Aristóteles, en el libro VI de la *Physica* (texto 13). Ahora bien, dado que todo tiempo finito tiene proporción con cualquier tiempo finito, tómese la proporción de los dos tiempos, a saber, del tiempo C, en el que se mueve el ángel, y del tiempo D, en el que se mueve el cuerpo, como la proporción de tres a uno; puesto que no tiene importancia, sea cual sea la proporción. Tómese también otro cuerpo que lo supere, esto es, según una virtud, en proporción triple, y sea G. Entonces se procede así: según el exceso de la virtud del movimiento se tiene la disminución en el tiempo del movimiento. Ahora bien, G supera a D en proporción triple. Luego también el tiempo en el que se mueve G, en el mismo espacio, será menor que D en proporción triple. Pero éste es el tiempo C, en el que se movía el ángel. Luego en el mismo e igual tiempo se moverá la virtud corporal y la virtud del ángel, aunque se establezca que el ángel se mueve tan velozmente como le sea posible. Y la misma razón puede tomarse por parte

de los móviles, puesto que también según su proporción disminuye y aumenta el tiempo del movimiento, como está escrito en el libro IV de la *Physica* (texto 13). Luego, al ser esto imposible, parece que el ángel no se mueve en el tiempo.

4. Por otro lado, todo tiempo es divisible. Así pues, si el ángel se mueve de A a B en un determinado tiempo, en el medio de aquel tiempo estará en algún lugar. No está en A, porque ahí se encontraba en el principio del tiempo: tampoco está en B, puesto que ahí estaba al final del tiempo; y, mientras se mueve, en dos instantes no está en el mismo lugar, como se prueba en el libro VI de la *Physica* (texto 32). Por tanto, si en un solo instante está en A o en B, en otro instante diferente no puede estar en el mismo lugar. Luego en el instante que es la mitad del tiempo, estará en la mitad del espacio. Es así que no atraviesa necesariamente el lugar intermedio, como se ha dicho en el artículo precedente. Luego su movimiento no sucede en el tiempo.

5. En contra, todo movimiento y mutación tiene un antes y un después, puesto que posee dos términos, de los que uno sigue al otro. Es así que la medida del antes y del después en el movimiento es el tiempo, como está escrito en el libro IV de la *Physica* (texto 11). Luego todo movimiento es medido por el tiempo; y consecuentemente, también el movimiento del ángel.

6. Si se mueve ese ángel de A a B, entonces: o está en el mismo instante en A y en B, o está en instantes diversos. Si está en el mismo, entonces estará simultáneamente en dos lugares, pero esto se rechaza y, además, no se movería hacia B, puesto que nada se mueve hacia aquello en lo que está. Ahora bien, si está en diversos instantes en A y en B, entonces hay que designar dos instantes: en uno de los cuales está en A, llámese C a ese instante, y en el otro está en B, llámese D. Entonces se procede de este modo: el movimiento del ángel sucede entre D y C. Es así que, en cualesquiera dos instantes hay un tiempo intermedio, como se prueba en el libro VI de la *Physica* (textos 26, 53 y 55). Luego el movimiento del ángel sucederá en el tiempo.

7. Si se dijera que aquellos dos instantes se suceden sin ningún tiempo intermedio, como se ha dicho de las operaciones, se responde en contra: muévase el ángel de A a B, de modo que en el instante C esté en A, y en el instante D esté en B. Así mismo, supóngase que un cuerpo G se mueva, de modo semejante, de A a B, y que comience su movimiento a la vez que el ángel, a saber en el instante C. A partir de esto se procede de este modo: el ángel llega a B más rápidamente que el cuerpo G. Luego, en el instante D, el cuerpo aún no ha llegado a B, pero se encontrará antes de B. Sea ese lugar donde se encuentra R. Y se continúa de este modo: G se mueve de A a R, en el tiempo CD. Ahora bien, el espacio AR es divisible. Divídase, pues, en el punto H. Continuemos: el cuerpo G, en el instante C, está en A, y en el instante D está en R. Luego H será en cualquier otro instante intermedio entre aquellos dos, y llámese N. Luego en N el ángel: o estará en A, o en B o en el medio. Ahora bien, no se encuentra en A, puesto que, si así fuera, en dos instantes estaría en el mismo lugar; y por idéntica razón, no está en B. Luego

necesariamente en el instante N está en el medio. Procediendo siempre así se encuentran el instante y el tiempo entre dos instantes cualesquiera. Luego es necesario que el movimiento del ángel se realice en un tiempo continuo.

8. Si se dijera que en el movimiento del ángel no es posible asignar un último instante en el que está en A, puesto que está en A en todo el tiempo, y en B está en el término del tiempo. (En efecto –como también dice el Filósofo en *Physica*, VIII, texto 11– entre el tiempo y el término del tiempo no es posible asignar un medio; en las mutaciones naturales, como cuando algo se mueve de la blancura a la negrura, hay que señalar dos tiempos, en uno de los cuales es blanco y en el segundo es negro, y el instante que une los dos tiempos está en la parte del tiempo siguiente; por lo tanto, en ese instante es negro; en consecuencia, no es posible encontrar un último instante en el que fuera blanco, sino el último tiempo en cuyo término será no blanco). Si –repito– se dijera aquello, se responde que todo movimiento que no es siempre comparece como medio entre dos reposos, uno de los cuales está en el término de partida del movimiento y el otro está en el término de llegada. Pero como el instante en el que termina el movimiento se encuentra con el reposo siguiente, así también el instante en el que comienza el movimiento se encuentra con el reposo precedente, como queda claro cuando algo se mueve de lo blanco a lo negro: puesto que, como al fin del tiempo, que mide el movimiento, está lo negro, así también, en el principio del tiempo está lo blanco. Luego con esto queda claro que todo reposo arrastra hacia sí tanto el instante precedente como el instante siguiente. En consecuencia, argumento así: el ángel que se mueve de A hacia B –como dices– en el tiempo CD, está en A. Luego allí guarda reposo, ya que –como se prueba en el libro VI de la *Physica* (textos 67-70)– todo lo que está en el tiempo en un lugar único cualquiera, en él reposa. Ahora bien, donde hay algo que reposa en el tiempo, está también en el término del tiempo. Luego en D, que es el último instante del tiempo, el ángel estará aún en A, y no en B como se decía.

9. Todo tiempo es causado por el movimiento, como aparece en el libro IV de la *Physica* (textos 128 y ss.). Es así que el ángel en A no se mueve, ni tampoco tiene orden a un movimiento anterior, a través del tiempo, del cual se mida su reposo. Luego no es posible decir que el ángel esté en A en el tiempo.

SOLUCIÓN

Dado que toda mutación tiene dos términos que no pueden estar simultáneamente, ya que toda mutación se produce entre las realidades que no se tocan –como se dice en el libro I de la *Physica* (texto 44)–, es necesario que la sucesión esté presente en cualquier movimiento o mutación, puesto que no pueden dos términos encontrarse simultáneamente. Y de este modo es necesario el tiempo, que es la medida del antes y del después; y toda la naturaleza de la sucesión consiste en estas cosas. Pero esto acaece de diverso modo en las diversas cosas. En efecto, unas veces el término del movimiento es mediado por el principio del movimiento: bien sea según el medio de la cantidad dimensiva, como sucede en el movimiento local de los cuerpos y en el movimiento del

aumento y de la disminución; bien sea según el medio de la cantidad virtual, cuya división es considerada de acuerdo con la intensificación y la remisión de alguna forma, como en la alteración de las cualidades sensibles; y entonces, el tiempo, por sí mismo, mide el movimiento, puesto que se alcanza el término sucesivamente, al existir la divisibilidad.

Otras veces el término "de llegada" [*ad quem*] no está mediado por el punto "de partida" [*a quo*], como sucede en aquellas mutaciones en las que la mutación es desde la privación hacia la forma, o a la inversa, como en la generación y corrupción, en la iluminación, y en todas las cosas de esta índole. También en todas estas mutaciones el tiempo está necesariamente anejo, puesto que es sabido que la materia no puede estar simultáneamente bajo la forma y la privación, ni el aire puede estar simultáneamente bajo la luz y las tinieblas.

Pero no está de manera que la salida o tránsito de un extremo al otro se produzca en el tiempo; sino que uno de los extremos, esto es, el primero que es dejado en la mutación, está unido a un cierto movimiento o alteración (como sucede en la generación y en la corrupción), o al movimiento local del sol (como en la iluminación), y en el término de aquel movimiento está también el término de la mutación. Y, por tanto, se dice que la mutación es súbita, o que se produce en un instante, puesto que, en el último instante del tiempo que medía el movimiento precedente, es adquirida la forma o la privación, ninguna de las cuales estaba presente antes. Y en aquel instante se dice que ha sido generado, pero no propiamente que es generado: puesto que todo lo que es generado, estaba generado, como se prueba en el libro VI de la *Physica* (texto 55). Por lo tanto, todas estas mutaciones instantáneas son términos de un cierto movimiento, como dice el Comentador en el libro VI de la *Physica* (texto 55).

El movimiento del ángel no puede ser término de otro movimiento. Por lo tanto, sucede necesariamente en el tiempo y no en el instante. Sin embargo, afirmo que ese tiempo es distinto del tiempo con el que se mide el movimiento del cielo y de las demás realidades corporales. Se prueba de esta forma: ningún movimiento es medido por el movimiento del cielo, a no ser aquél que está ordenado a él. De ahí que también prueban los filósofos (*De caelo,* I, texto 90), que si hubiera varios mundos, necesariamente habría varios primeros movimientos y varios tiempos. Por lo tanto, dado que el movimiento del ángel no tiene ningún orden al movimiento del cielo, y, sobre todo, si se afirma que su movimiento es el proceso de sus operaciones –como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión–; por ello es necesario que no se mida con el tiempo que es la medida del primer móvil, sino con otro tiempo, y es preciso tomar la naturaleza de ese tiempo de la naturaleza de su movimiento. En efecto, en el tiempo hay algo formal, que se tiene por parte de la cantidad discreta, a saber, la medida del antes y del después; y algo material, por lo que es continuo, puesto que tiene la continuidad por el movimiento en el que está, como en el sujeto o en el primer mensurado, esto es, en el movimiento del cielo –como se dice en el libro IV de la *Physica* (texto 99)–. Ahora bien, ese movimiento tiene la

continuidad por la cantidad.

Por lo tanto, dado que el movimiento del ángel no es continuo (ya que no tiene necesariamente las condiciones de la cantidad a través de la cual pase, como acaece a las cosas que por su naturaleza están en un lugar de modo que su sustancia sea conmensurada a los términos del lugar, esto es, a los cuerpos), sino que se realiza por la sucesión de las operaciones, en las que no hay razón de continuidad; por esto, su tiempo no es continuo, sino compuesto de instantes que se suceden, de modo que el número de las operaciones que se suceden sea llamado tiempo; de la misma manera que la propia sucesión de las operaciones se llama movimiento. Y cuantas son las operaciones de las que se compone el movimiento según los diversos lugares, tantos serán los instantes de los que se compone el tiempo. Todo esto está también en consonancia con lo que el Filósofo dice en el libro VI de la *Physica* (texto 4), a saber: que lo indivisible se mueva, que el tiempo se componga de instantes, que el movimiento se componga de momentos y la línea de puntos; pues todo responde a las mismas razones; y aunque sea continua la línea a través de la cual pasa el ángel, sin embargo, no hay continuidad en cuanto que se refiere al movimiento del ángel, quien atraviesa los diversos lugares de modo no continuo.

RESPUESTAS

1. Todas aquellas mutaciones que son llamadas instantáneas, son términos de un movimiento. Pero esto no sucede en el movimiento del ángel –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–.

2. Aquel tiempo en el que se mueve de A a B, es compuesto de dos instantes: en un instante está en A, y en el otro en B. Por lo tanto, no hay necesidad de que repose en uno de los dos, lo cual sería necesario si el tiempo fuera continuo.

3. No es posible establecer una proporción entre el tiempo en el que se mueve el cuerpo y el tiempo en el que se mueve el ángel; puesto que, el tiempo en el que se mueve el ángel no es divisible con la división de lo continuo, sino con la de lo discreto en varios instantes finitos. En cambio, en el tiempo en el que se mueve el cuerpo, los instantes son infinitos en potencia; de este modo, no hay proporción alguna, como no la hay entre lo finito y lo infinito.

4. El tiempo en el que el ángel se mueve es divisible en dos tiempos, que no se unen en un único término común, ya que ese tiempo no es continuo. Por lo tanto, no se sigue que en un instante intermedio esté el ángel en el espacio intermedio, puesto que no es necesario tomar un instante intermedio.

Ahora bien, dado que, por otras razones, parece concluirse que su movimiento se realiza en el tiempo continuo, por eso hay que darles respuesta.

5. Por lo tanto, a la quinta objeción se responde que todo movimiento tiene un antes y un después, pero de modo diverso. En el movimiento continuo se toma el antes y el después: o respecto a dos tiempos unidos en un mismo instante, o respecto a dos instantes que incluyen un solo tiempo. Ahora bien, en las mutaciones instantáneas es anterior el mismo tiempo que mide el movimiento precedente, al que se añade uno de los extremos, y es posterior el mismo instante que mide el término del movimiento; y, por esto, entre los dos extremos no hay algo intermedio, como tampoco lo hay entre el tiempo y el instante. Por su parte, en el movimiento del ángel, el antes y el después son dos instantes que se suceden, entre los cuales no hay ningún tiempo intermedio continuo.

6. El hecho de que entre dos instantes haya un tiempo intermedio, le sucede al tiempo por razón de la continuidad; ya que ésta es una propiedad común a todo continuo. Ahora bien, tiene la continuidad debido al movimiento. Luego el argumento no es concluyente, al no ser continuo el movimiento del ángel.

7. Si se establece que el movimiento del ángel y del cuerpo comienzan a la vez, cuando el ángel esté en otro término según el otro instante de su tiempo, también el cuerpo estará en el otro término según un otro instante de su tiempo. Ahora bien, entre los dos instantes del tiempo de este cuerpo hay un tiempo intermedio, puesto que su movimiento es continuo; luego también hay que señalar en él un instante intermedio. Pero entre los dos instantes del ángel no hay un tiempo intermedio; luego tampoco hay que señalar necesariamente un instante intermedio. Pero se puede señalar si está sucesivamente en tres lugares, puesto que, de este modo, también el tiempo estaría compuesto de tres instantes. Luego habrá un único lugar intermedio; y aquellos dos instantes pueden incluir todos los instantes del tiempo, puesto que también el único instante permanente del evo incluye todo tiempo. Y de esta forma, no hay inconveniente que, mientras que el movimiento del ángel sucede solamente en dos instantes, el movimiento del cuerpo se produce en infinitos instantes; aunque, cuanto dure el movimiento del cuerpo, otro tanto dure el movimiento del ángel, y aunque ambos no sean indivisibles. Sucede que, cuando el cuerpo está en un instante intermedio, el ángel no se encuentra en ningún lugar, puesto que no es necesario que esté siempre en un lugar –como se ha dicho en el artículo 1 de la cuestión 3–; y, así, según la coordinación de aquel tiempo, ningún instante corresponde al ángel, sólo le corresponde el evo.

Estamos de acuerdo con lo que se objeta después.

Exposición de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

"Dios, siempre el mismo, omnipotente por su eternidad inmutable, por su voluntad, por su verdad, mueve a través del tiempo a la criatura espiritual". La distinción de estos movimientos y la razón de su denominación ha sido expresada en la distinción 8.

"Como se difunden la tierra y la luz". Se dice esto porque nada tiene distensión en el lugar, a no ser según que es cuantificado: bien sea por sí como los cuerpos (de ahí que ponga "humus", esto es tierra), bien sea accidentalmente, como las cualidades corporales, como la luz.

"Hay una sola sabiduría; y no es mayor en el más grande, ni menor en el más pequeño". La sabiduría puede ser considerada de dos modos: o respecto al objeto cognoscible, y así tiene unidad en la especie, incluso en cuanto que pertenece a sujetos diversos; o según el ser que tiene en el cognoscente; y así se diferencia numéricamente en los diversos sujetos. Sin embargo, no es mayor y menor según la cantidad del cuerpo, puesto que no es una forma de situación; pero puede ser mayor y menor de conformidad con la intensidad de la certeza, o de acuerdo con el número de los objetos conocidos.

Distinción 38

LA RELACIÓN CAUSAL DE LA CIENCIA DIVINA A SUS OBJETOS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Pregunta si la ciencia de Dios es causa de las cosas sabidas.*

a) Por una parte, parece que la ciencia de Dios es causa de las cosas, lo cual se prueba con varios argumentos: unos racionales, otros de autoridad.

- Argumento racional: nada puede ser futuro sin que sea sabido previamente; y no puede ser sabido previamente, sin que ocurra de modo infalible; luego la ciencia es causa no sólo de que las cosas sean, sino de que sean de modo infalible.
- Argumento de autoridad: San Agustín dice en *De Trinitate* que las criaturas no son conocidas de Dios porque antes existan, sino que existen porque Él las conoce.

b) Por otra parte, parece que si Dios fuese la causa de las cosas que son sabidas, Él sería causa de los males: porque estos también son sabidos. Por eso decía Orígenes que una cosa no será por el hecho de que Dios sepa que es futura; sino justo porque es futura, Dios la conoce.

2. *Resuelve la pregunta propuesta.*

a) Las cosas futuras no son causa de la ciencia de Dios, pues de otra manera dependería de las criaturas la ciencia divina; y cuando Orígenes dice "porque es futura, Dios la conoce", no habla de causa, sino de condición necesaria.

b) La ciencia de Dios sólo es causa de las cosas si se le une el beneplácito o la aprobación de la voluntad divina; y cuando San Agustín dice que las cosas "son porque las conoce", quiere decir: "porque le plugo al cognoscente". San Agustín sólo habla de los bienes; ahora bien, los males son conocidos por Dios, pero no los hace. El conocimiento sin beneplácito no produce las cosas.

3. *La cuestión de la infalibilidad de la ciencia de Dios.*

– *Pregunta*. Una vez establecida la presciencia divina de que yo leeré mañana, o eso puede ocurrir de otro modo o no. Si no puede, entonces acontecerá de modo necesario y no libremente. Si puede, entonces la presciencia divina puede fallar, en caso de que ocurra de otro modo a como Dios lo preconoció.

– *Respuesta*. La expresión "puede ocurrir de otro modo a como Dios lo preconoció" se puede entender en sentido unido [*in sensu composito*] o en sentido separado [*in sensu diviso*]:

- En sentido unido o compuesto no puede acontecer de otra manera: o sea, no puede simultáneamente unirse el hecho de que Dios lo sabe y el hecho de que la cosa no exista.
- En sentido separado o dividido, puede acontecer de otra manera: o sea, de suyo puede la cosa acontecer de otra manera, pero entonces esa otra manera Dios la conoce.

Texto de Pedro Lombardo

Aquí vuelve a su propósito, repitiendo cosas dichas anteriormente para añadir otras.– Por lo tanto, ahora, volviendo a nuestro propósito, insistamos en nuestro cometido. Anteriormente se ha dicho (en la distinción 36) que la presciencia de Dios es solamente de las cosas futuras, pero de todas, tanto buenas como malas; en cambio, la ciencia o la sabiduría, no solamente es de las cosas futuras sino también de las presentes y futuras, tanto temporales como eternas, puesto que Dios se conoce a sí mismo.

Se presenta la cuestión de si la ciencia o la presciencia es causa de las cosas.– Aquí surge una cuestión que no se debe pasar por alto: si la ciencia o la presciencia es causa de las cosas, o, más bien, las cosas son las causas de la ciencia o de la presciencia de Dios.

Por qué la ciencia o la presciencia parece ser causa de las cosas.– En efecto, parece que la presciencia de Dios es la causa de las cosas que están bajo Él, y que produce en ellas la necesidad de llegar a ser, puesto que ninguna cosa llegaría a ser si Dios no la hubiera conocido previamente. Ahora bien, si es imposible que las cosas no lleguen a ser, porque han sido previamente conocidas, parece que la misma presciencia por la que han sido preconocidas, sea para ellas la causa de llegar a ser. En efecto, es imposible que no lleguen a ser cuando han sido preconocidas; puesto que, si no llegaran a ser cuando han sido previamente conocidas, fallaría la presciencia de Dios. Es así que la presciencia de Dios no puede fallar. Luego es imposible que no lleguen a ser, una vez que han sido preconocidas. Consecuentemente, pues, parece que la presciencia es la causa de todas las cosas que han sido preconocidas. Esto mismo también se dice de la ciencia, a saber, que algo es porque Dios lo conoce.

Propone testimonios de autoridad que parecen afirmar esto.– Y parece que San Agustín da testimonio de esta opinión, en el libro XV *De Trinitate* (13, 22), al expresarse en los términos siguientes: "Dios no conoció estas cosas con un conocimiento temporal. Siendo sin principio, preconoce todas las cosas temporales y futuras; y, entre ellas, sabe incluso qué es lo que le habíamos de pedir y cuándo; y a quiénes y en qué cosas Él escucharía o no. Todas sus criaturas, espirituales y corporales, existen porque Él las conoce, no las conoce porque existen. Él no ignora las cosas que había de crear; y porque las conoció, las creó; no porque las creó, las conoció. Y no conoció las cosas creadas de modo diferente a como las conoció antes de su creación. Pues las criaturas no añaden nada a su sabiduría infinita, sino que de ella reciben su existencia, tal y como convenía y cuando convenía; y ella permanece como era. De ahí que en el *Eclesiástico* se diga: «Antes de ser creadas, todas las cosas eran conocidas por Él y lo son del mismo modo después de que de que hayan sido consumadas» (*Eclo.,* 23, 29)". He ahí que con estas palabras, parece que San Agustín indica que la ciencia y la presciencia de Dios es la causa de las cosas que llegan a ser: cuando dice que ellas son porque Dios las conoció. Parece que también dice lo mismo en el libro VI (*De Trin.,* 10, 11), cuando afirma: "Pasen y se sucedan los tiempos, nada pasa o sucede a la ciencia de Dios, en la que conoce todas las cosas que hizo por mediación suya. Las cosas que han sido creadas Dios no las conoce porque fueran creadas, sino que fueron creadas porque Dios tiene de ellas un conocimiento inmutable".

En este texto, parece que San Agustín también significa que la ciencia de Dios es la causa de las cosas que llegan a ser, al afirmar que Dios no las conoce porque han sido hechas, sino que han sido hechas porque las conoce. Y, por esto, parece que la ciencia o la presciencia de Dios es la causa de las cosas que conoce.

Muestra las inconveniencias que se seguirían si se dijera que la ciencia o la presciencia son la causa de todo lo que está bajo ellas.– Si las cosas son así, la consecuencia es que también la ciencia o la presciencia es la causa de todos los males; puesto que Dios conoce y conoce previamente todos los males; pero afirmar aquello dista muchísimo de la verdad. En efecto, si la ciencia o presciencia de Dios fuera la causa de los males, Dios sería evidentemente el autor de los males; y esto es totalmente falso. Luego la ciencia o la presciencia de Dios no es la causa de todas las cosas que están sometidas a su conocimiento.

Las cosas futuras no son la causa de la ciencia o de la presciencia de Dios.– Tampoco las cosas futuras son

la causa de la presciencia de Dios. En efecto, aunque no habrían de llegar a ser si Dios no las conociera previamente, sin embargo, no son conocidas previamente porque son futuras. Pues, si sucediera esto, entonces lo que es eterno tendría algo ajeno y diverso de Él como causa; y la ciencia del creador dependería de las criaturas, y lo creado sería la causa de lo increado.

Esto parece contrario a lo dicho antes.– A pesar de todo, Orígenes en el *Comentario a la epístola a los Romanos* (7, 8; sobre *Rom.,* 8, 30) dice: "Una cosa llegará a ser no por el hecho de que Dios sepa que deberá ser, sino, porque llegará a ser, Dios la conoce antes de que llegue a ser". Ahora bien, parece que esto se opone a las palabras citadas de San Agustín. En efecto, parece que aquí se indica que las cosas futuras serían la causa de la presciencia; en cambio, en los textos de San Agustín, parece indicarse que la presciencia es la causa de las cosas futuras.

Con la determinación de los testimonios de autoridad, se aclara qué es lo que se debe mantener de las cosas expuestas.– Deseando quitar de en medio esta incompatibilidad aparente, afirmamos que las cosas futuras de ningún modo son la causa de la presciencia o de la ciencia de Dios, y que ni son conocidas ni previamente conocidas porque llegarán a ser o han llegado a ser, explicando de la manera siguiente las palabras de Orígenes: "porque llegará a ser, Dios la conoce antes de que llegue a ser" (*ibid.*). Esto es, el futuro es conocido por Dios antes de que suceda; y no sería conocido si no llegara a ser; de modo que en ese texto se señala no la causa, sino la condición necesaria. Así también afirmamos que la ciencia y la presciencia de Dios no es la causa de estas cosas que llegan a ser, sino solamente una condición sin la cual no llegarían a ser; pero sólo en el caso en que hagamos referencia a la ciencia en cuanto conocimiento. Pero si en el nombre de ciencia está incluido también el beneplácito y la disposición, entonces, se puede hablar correctamente de que la ciencia es la causa de estas cosas que Dios hace. En efecto –como se ha establecido antes (en la distinción 36)–, el conocimiento o la ciencia de Dios se toma de estos dos modos: como conocimiento solo, o como conocimiento juntamente con beneplácito. Y de este modo quizá lo considera San Agustín, cuando dice: "Existen porque Él las conoce" (*De Trin.,* XV, 13, 22), esto es, porque agradó al que las conocía, y porque Él, conociéndolas, las dispuso. Y este sentido es el conveniente, porque San Agustín en aquellos pasajes trata solamente de los bienes, esto es, de las criaturas y de las cosas que Dios hace; y todas estas cosas las conoce no sólo con su ciencia, sino también con su beneplácito y su disposición. De manera que, en esos pasajes, el conocimiento de Dios está tomado para significar, tanto el conocimiento, como también el beneplácito de Dios.

Ahora bien, Dios conoce y conoce previamente los males antes de que sucedan; pero, con el solo conocimiento, no con su beneplácito. En efecto, Dios conoce de antemano y predice todas las cosas que Él no hará: como previamente conoció y predijo la infidelidad de los judíos, pero no la causó. Y no por el hecho de que lo preconoció, los coaccionó al pecado de infidelidad; ni hubiera preconocido sus males o los hubiera predicho, a no ser que los fueran a tener. De ahí que San Agustín, en el *Comentario sobre Juan* (*In Joan.*, *tract.* 53, 4), diga: "Dios al conocer el futuro, predijo, mediante el profeta, la infidelidad de los judíos, pero no la causó"; ni hubiera de antemano conocido sus males, si no los hubieran realizado. "En efecto, no coacciona a nadie a pecar, por el hecho de que preconoce los pecados futuros de los hombres. Pues Él preconoció los pecados de ellos, no como originados en Él. Por lo que, si no es de ellos lo que preconoció, no preconoció cosas verdaderas. Pero, dado que su presciencia no puede fallar, sin duda, solamente pecarán aquellos a los que Dios preconoció que habrían de pecar. Por lo que, si hubieran querido hacer no el mal, sino el bien, Él, que sabe lo que cada uno hará, habría previsto que no harían el mal" (*ibid.*). Si prestamos atención, con estas palabras se muestra claramente que la presciencia de Dios no es causa de los males que Él preconoce, puesto que no los preconoce como debiéndolos hacer Él mismo, ni como suyos, sino como de aquellos que los harán o los tendrán. Luego tuvo solamente un conocimiento previo, pero sin beneplácito de autorización. De ahí que se dé a entender que, por el contrario, Dios conoció de antemano los bienes como suyos, y como cosas que iba a hacer; de modo que, conociéndolas, Él tenía, simultáneamente, el conocimiento y el beneplácito de autorización.

Objeción contra lo que se ha dicho: que la presciencia de Dios no puede fallar.– Respecto a lo que se ha dicho antes, esto es, que la presciencia de Dios no puede fallar, algunos suelen replicar de la siguiente manera: Dios ha conocido de antemano que alguien en concreto leería, o algo semejante. Ahora bien, existe la posibilidad de que ese individuo no lea. Luego puede acaecer de otra manera a como Dios lo preconoció. Luego la presciencia de Dios puede fallar; pero esto es completamente falso. Puede, ciertamente no acaecer una cosa, y,

sin embargo, puede llegar a ser lo que ha sido preconocido. Pero no por ello la presciencia de Dios puede fallar, ya que si no llegara a suceder, tampoco hubiera sido previamente conocido que llegara a ser.

Pero aún insisten en el tema, diciendo: o puede suceder de otra manera a como Dios lo preconoció, o no. Si no puede suceder de otra manera a como lo conoció, entonces, todas las cosas llegan a ser necesariamente. Pero si suceden de otra manera, la presciencia de Dios puede fallar o cambiar. Ahora bien, puede suceder de diverso modo, porque puede ocurrir de una manera distinta a como sucederá. Pero acaece como ha sido preconocido. Por eso puede acaecer de modo diverso a como ha sido preconocido.

Respuesta.– A esta objeción decimos que la afirmación: "Puede suceder de otra manera a como Dios lo preconoció", puede entenderse de varios modos; o sea: puede no ser lo que Dios ha conocido de antemano; es imposible que no suceda lo que Dios ha preconocido; o es imposible que no sean preconocidas todas las cosas que acaecen. En efecto, estas locuciones pueden entenderse conjuntamente, de modo que la conjunción esté implícita; y pueden entenderse disyuntivamente. En efecto, si se entiende: no puede suceder de otro modo a como Dios lo ha preconocido, esto es, no pueden suceder ambas cosas simultáneamente, a saber, que Dios ha sabido de antemano que sucedería de un modo y que fuera de otro, entonces has entendido la verdad. Pero si se entiende en disyunción, de modo que se diga que esto no puede suceder de otro modo a como sucede y como Dios preconoció que sucedería, es falso. En efecto, es posible que esto suceda de modo diverso a como sucede, y, sin embargo, Dios ha preconocido que sucedería de ese modo. Y comprende de modo semejante la otra, a saber: es imposible que no suceda lo que Dios ha preconocido, o cuando Dios lo ha preconocido. Si las entiendes conjuntamente estás en la verdad; si las entiendes disyuntivamente, afirmas lo falso. Lo mismo hay que decir de lo siguiente: es imposible que no haya sido previamente conocido todo lo que sucede; esto es, no pueden existir ambas cosas: que suceda y que no haya sido conocido de antemano; este sentido es verdadero. Pero si se dice que Dios no podía no preconocer todo lo que sucede, es falso. En efecto, pudo hacer que no sucediera, y así, no hubiera sido preconocido.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber mostrado sobre qué cosas versa la ciencia de Dios, aquí trata de la ciencia en relación con lo conocido mismo; la exposición se divide en dos partes. En la primera examina si la ciencia de Dios es la causa de lo conocido; en la segunda muestra cuál es la causa, comienza en la distinción 39, donde dice: “Además, suele preguntarse si la ciencia de Dios puede aumentar o disminuir”.

La primera se subdivide en dos partes: En la primera examina la causalidad de la ciencia divina; en la segunda, la infalibilidad de la misma, en el pasaje que empieza: “Respecto a lo que se ha dicho antes, […] algunos suelen replicar de la siguiente manera”. La primera vuelve a dividirse en dos: en la primera, plantea la cuestión; en la segunda la determina, en el pasaje que empieza: “Deseando quitar de en medio esta incompatibilidad aparente, afirmamos que las cosas futuras de ningún modo son la causa de la presciencia”. Sobre la primera parte hace tres cosas: primero, muestra que la ciencia de Dios es la causa de las cosas sabidas y lo muestra con razones y con el testimonio de autoridad; después muestra que ni es su causa, ni es causada por ellas; y lo demuestra con dos argumentos que tienen dos partes, en el pasaje que empieza: “Si las cosas son así, la consecuencia es […] la causa de todos los males”. En tercer lugar, muestra con el testimonio de autoridad de Orígenes que la ciencia de Dios es causada por las cosas conocidas, en el texto que empieza: “A pesar de todo, Orígenes […] dice: «Una cosa llegará a ser, no por el hecho de que Dios sepa que deberá ser”.

“Respecto a lo que se ha dicho antes, […] algunos suelen replicar de la siguiente manera”. Aquí examina la infalibilidad de la ciencia divina; y dando por supuesto que es infalible según lo expuesto antes, aquí refuta las objeciones planteadas en contra. De ahí que se divida en dos partes: en la primera, expone la objeción y la refuta; en la segunda, vuelve a objetar en contra de la solución, y de nuevo la refuta en el pasaje que empieza: “Pero aún insisten en el tema”.

Cuestión única

Aquí se plantean cinco interrogantes: 1. Si la ciencia de Dios es la causa de las cosas; 2. Si conoce todas las cosas uniformemente; 3. Si es de los enunciables; 4. Si es de las cosas que no existen; 5. Si es de las cosas contingentes.

Artículo 1: Si la ciencia de Dios es la causa de las cosas
(I q14 a8)

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia de Dios es la causa de las cosas. En efecto, la ciencia de Dios es comparada, tanto por los santos como por los profetas, a la ciencia del artífice. Es así que la ciencia del artífice es la causa de las cosas conocidas que se van a producir mediante el arte. Luego parece que la ciencia de Dios es la causa de las cosas.

2. Al ser la semejanza una cierta unidad en la forma, es necesario que en toda asimilación: o uno de los semejantes sea la causa del otro, o ambos se deriven de una única causa, puesto que la unidad en el efecto señala la unidad de la causa. Es así que la ciencia es una cierta imitación. Luego hay siempre necesidad de que la ciencia sea la causa de la cosa conocida, como sucede en la ciencia práctica: bien sea que la cosa conocida sea la causa de la ciencia, como acaece en nuestra ciencia especulativa; bien sea que de ambas exista una única causa, como sucede en el conocimiento que poseen los ángeles sobre las cosas, ya que las especies de las cosas son impresas por Dios en la mente del ángel para el conocimiento, y en la materia para que sean. Ahora bien, ni la cosa conocida, ni ninguna otra cosa es causa de la ciencia de Dios, la cual es el mismo Dios. Luego queda que la ciencia de Dios es la causa de la cosa conocida.

3. La medida siempre tiene el carácter de principio respecto a lo medido, como se evidencia en el libro X de *Metaphysica* (texto 3). En efecto, la cantidad es medida por el principio de la cantidad, tal como todas las sustancias son medidas por el principio de la sustancia. Es así que la ciencia de Dios es la medida de las cosas; de ahí que San Anselmo (*De ver.*, 11) diga que cada una de las cosas posee verdad cuando cumple aquello para lo que ha sido ordenada en la mente divina. Luego la ciencia de Dios es la causa de todas las cosas conocidas.

4. De la misma manera que la voluntad de Dios es el mismo Dios, así también lo es su ciencia. Se dice que la voluntad de Dios es la causa de todas las cosas queridas, y su bondad la causa de todos los bienes. Luego debe decirse que su ciencia es la causa de todas las cosas conocidas.

5. En contra, de todo aquello cuya causa es la ciencia de Dios, Dios es la causa. Pero Dios no es la causa de todas las cosas conocidas por Él, puesto que los males, que son conocidos por Dios, no derivan de Él. Luego tampoco la ciencia de Dios es la causa de todas las cosas conocidas.

6. Además, una vez que se pone la causa, se pone el efecto. Es así que la ciencia de Dios existió desde la eternidad, pero las cosas no han existido desde la eternidad. Luego la ciencia de Dios no es la causa de las cosas.

SOLUCIÓN

Al hablar de los atributos divinos, es preciso considerar su razón de ser, puesto que, siendo dicha razón diversa de acuerdo con los diversos atributos, se atribuye a uno algo que no se atribuye a otro, aunque todos constituyan una sola realidad. Por eso se dice que la bondad divina es causa de los bienes; la vida, causa de los seres vivientes, y así de los demás.

Por consiguiente, si tomamos las diversas razones de los atributos, encontramos que algunos tienen relación no sólo al poseedor o sujeto, sino también a alguna otra cosa como al objeto, como sucede con la potencia, la voluntad y la ciencia. Algunos hacen solamente referencia o relación al poseedor o sujeto, como la vida, la bondad y semejantes. Todos estos últimos tienen un solo modo de causalidad, esto es, según el modo común del eficiente ejemplar [*efficientis exemplaris*], y así decimos que del primer bien derivan todos los bienes y del primer ser viviente, derivan todos los seres vivos. Pero aquellos otros que se dicen en comparación o relación al objeto, tienen también otro modo de causalidad, esto es, respecto a los objetos, como la voluntad respecto a los objetos queridos. Y en este sentido se establece aquí la causalidad de la ciencia. En efecto, está claro que su ciencia es la causa, a modo de eficiente y ejemplar, de todas las ciencias. Pero surge una duda, a saber, si es causa de los objetos conocidos.

Por consiguiente, hay que tener presente que la ciencia, según la razón de ciencia, no indica una causalidad; pues de otro modo toda ciencia sería causa; sino que indica causa en la medida que es la ciencia del artífice la que opera las cosas, y así tiene el carácter de causa respecto a las cosas realizadas mediante el arte. Por lo tanto, de la misma manera que se comporta la causalidad del artífice respecto a su arte, así debe considerarse la causalidad de la ciencia divina. Así, pues, este proceso en la producción del artefacto es como sigue: primero, la ciencia del artífice muestra el fin; segundo, su voluntad tiende a ese fin; tercero, la voluntad ordena el acto mediante el cual se produce la obra, y sobre ella la ciencia del artífice aplica la forma concebida. Por lo tanto, la ciencia es como la que muestra el fin, y la voluntad es como quien dirige el acto y da forma a la obra realizada. Y por esto, parece que todo lo que sobreviene en el efecto, sea por defecto de la forma del arte o por defecto del fin, no se reduce a la ciencia del artífice como a la causa.

También está claro que la principalidad de la causalidad está en poder de la voluntad que ordena el acto. Por lo que está claro que el mal, que es una desviación de la forma y del fin, no es causado por la ciencia de Dios, sino que Dios tiene solamente la causalidad respecto a los bienes, en la medida que consiguen la forma del arte divino y el fin; pero sin indicar, respecto a estos, el carácter perfecto de la causalidad, a no ser que se una a la voluntad. Y por esto, en el texto se dice que la ciencia de beneplácito es causa de las cosas. Y también por esto, Avicena (*De intellig.*, 1) dice que, en cuanto que Dios conoce su esencia, la ama o la quiere; en la medida que es principio de las cosas de las que Él quiere ser principio, esas cosas fluyen de Él.

RESPUESTAS

1. La ciencia del artífice no es causa del defecto que sobreviene al objeto artificial, incluso aunque fuera conocido de antemano por él; y tampoco es la causa completa del artefacto, si no se une la voluntad –como dice el Filósofo, en el libro IX de *Metaphysica* (texto 3)–. De modo semejante acaece también respecto a la ciencia de Dios.

2. Los males no son conocidos por Dios mediante su semejanza, sino mediante la semejanza de los bienes, como se ha dicho antes en la distinción 36 cuestión 1 artículo 2. Luego no se sigue que sea causa, a no ser de los bienes.

3. En la medida que la ciencia de Dios es como un ejemplar de las cosas, al modo del arte, así se dice que es su medida. Por lo tanto, en cuanto que no participan de la forma del arte, así están alejadas de la rectitud de la medida; y por esto San Agustín (*De nat. Boni*, 4 ss.) define también el mal como "privación de modo" en cuanto que está alejado de la medida; y "privación de la especie" en cuanto que está alejado de la imitación del ejemplar; y "privación del orden" porque está alejado del fin.

4. La voluntad tiene el carácter completo de causa, puesto que su objeto es el fin según el aspecto del bien, que es la causa de las causas; por ello tiene también el mando sobre las otras potencias, y por eso se dice que, de modo absoluto, la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Pero el caso de la ciencia no es igual que el caso de la voluntad, como se ha dicho en el cuerpo del artículo; y tampoco se establece la misma relación de la ciencia respecto al objeto conocido, y de la vida respecto al ser vivo. Luego está claro que el argumento no es concluyente.

5. Con el argumento quinto estamos de acuerdo.

6. De la misma manera que las criaturas no salen de Dios por necesidad de la naturaleza o de una potencia natural; así tampoco fluyen de Él por necesidad de la ciencia, sino por su libre voluntad, en la que se cumple la razón de causalidad. Luego no ha creado todas las cosas que ha conocido, sino todas las cosas que ha querido.

Artículo 2: Si la ciencia de Dios versa de modo uniforme sobre las cosas conocidas

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia de Dios no es uniforme respecto a las cosas conocidas. En efecto, la ciencia que se tiene de las cosas de distinta manera a como son, es falsa. Es así que la ciencia de Dios es la más verdadera. Luego, parece que no es uniforme respecto a todas las cosas conocidas, al no tener éstas un único modo.

2. Según San Agustín (*Epist.*, 112) el conocer la cosa mediante su esencia es un modo de conocimiento, distinto a conocerla según su semejanza. Es así que Dios se conoce a sí mismo mediante su esencia; en cambio, conoce las criaturas mediante las semejanzas de ellas que existen en Él. Luego no se conoce uniformemente a sí mismo y a las criaturas.

3. Como se ha dicho antes en la distinción 16, cuestión 1, artículo 2, Dios conoce los bienes por sí mismo; en cambio, conoce los males por otro. Es así que esto produce diverso modo de conocimiento. Luego no conoce todas las cosas de modo uniforme.

4. Según Dionisio (*De div. nom.,* 7), Dios conoce las cosas del mismo modo a como les transmitió el ser. Es así que, según San Agustín (*De div. quaest. 83*, 49) Dios creó al hombre y al caballo con razones diversas. Luego los conoce con razones diversas; y de este modo su ciencia no es uniforme respecto a todas las cosas.

EN CONTRA, Dionisio, en el mismo capítulo, dice que Dios conoce las cosas materiales de modo inmaterial y conoce la multitud a modo de unidad, y así de lo demás. Luego parece que su ciencia es uniforme acerca de todas las cosas.

Además, el modo del conocimiento es fundamentalmente considerado según la razón de medio, de cuya diversidad puede obtenerse la opinión y la ciencia sobre la misma cosa. Ahora bien, Dios conoce todas las cosas en el mismo medio, a saber, mediante su esencia –como dice Dionisio en el mismo capítulo–. Luego su ciencia es uniforme respecto a todas las cosas.

SOLUCIÓN

En cualquier conocimiento puede considerarse un doble modo: el modo de la cosa conocida y el modo del cognoscente. Ahora bien, el modo de la cosa conocida no es el modo del conocimiento, sino que lo es el modo del cognoscente, como dice Boecio. Lo que resulta claro por el hecho de que el conocimiento de la misma realidad está en los sentidos con las condiciones materiales, puesto que los sentidos son una potencia materializada [*potentia in materia*]; mientras que, al ser el entendimiento inmaterial, su conocimiento se produce sin las condiciones materiales. Y la razón de esto es porque el conocimiento solamente se produce en cuanto que lo conocido está en el cognoscente. Ahora bien, una cosa está en un sujeto según el modo del sujeto y no según el modo de

la cosa, como está claro en el *Liber de causis* (prop. 10); y por eso el conocimiento se produce necesariamente según el modo del cognoscente.

Por consiguiente, dado que en el entendimiento divino hay suma unidad, por eso el conocimiento de todas las cosas es uniforme. En efecto, todas las cosas son en Él una sola realidad. En consecuencia, cuando se trata de averiguar si Dios conoce uniformemente todas las cosas, hay que hacer distinción, ya que el adverbio "uniformemente" puede indicar: o el modo del acto del conocimiento, y así es verdadero; o el modo del objeto, y así es falso, puesto que Dios no sólo conoce la cosa, sino también el propio modo de la cosa. De ahí que sepa que en las diversas cosas se encuentran modos diversos. Y de modo semejante hay que replicar a todas las cuestiones que son de esta índole.

RESPUESTAS

1. Si se dice que una ciencia contempla una realidad distintamente a como es, esto es falso. El sentido es doble, puesto que el adverbio "distintamente" puede designar: o el modo de la ciencia misma, y entonces el sentido es falso, dado que la ciencia de las cosas materiales es inmaterial; o puede designar el modo de los objetos conocidos, y así el sentido es verdadero. Luego la conclusión es correcta.

2. La esencia de Dios mediante la cual Dios se conoce a sí mismo es también la semejanza mediante la que conoce todas las cosas creadas; de forma que con el mismo medio se conoce y conoce las cosas. Por lo tanto, por parte del cognoscente hay unidad, pero por parte de los objetos conocidos se encuentra la diversidad: puesto que Dios se identifica con el medio, que es su esencia; mientras que las criaturas lo imitan.

3. De modo semejante, Dios conoce tanto los bienes como los males con idéntico medio, esto es, con su esencia. Ahora bien, los bienes que lo imitan y los males que se alejan de Él se relacionan con ese medio de diverso modo.

4. Es una sola la esencia divina mediante la que Dios comunica el ser a todas las cosas, y mediante la que conoce todas las cosas, como Dionisio dice en el pasaje citado. Por otro lado, la diversidad de las razones es debida a la diversidad de relaciones que se consideran de conformidad con la diversidad de las cosas.

Artículo 3: Si la ciencia de Dios es de los enunciables
(I q14 a14)

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia de Dios no es de los enunciables. En efecto, la ciencia de Dios es de las cosas mediante las ideas de éstas. Es así que la idea es la semejanza de una realidad incompleja. Luego parece que Dios no tiene ciencia de las cosas complejas o de los enunciables.

2. Como se dice en el libro III *De Anima* (texto 21), cuando el entendimiento entiende la afirmación y la negación, se produce una cierta composición. Es así que en el entendimiento divino no hay ninguna composición. Luego no conoce los enunciables.

3. Como se dice en la última cita del *De Anima*, el tiempo se mezcla en la operación con la que el entendimiento afirma o niega algo. De ahí que toda enunciación signifique con tiempo. Es así que el entendimiento divino está totalmente desvinculado del tiempo. Luego no es de los enunciables.

4. Al entendimiento divino, que es sumamente verdadero, no puede mezclársele ninguna falsedad. Es así que la falsedad se mezcla a una de las dos operaciones del entendimiento: a saber, aquella por la que afirma o niega algo, pero no a aquella otra operación con la que ve o aprehende la esencia de la cosa –como se dice en el libro III *De Anima* (texto 21)–. Luego parece que sólo debe atribuírsele a Dios esta última operación y no la primera por la que son conocidos los enunciables.

En contra, nuestra ciencia no sólo es de las cosas, sino también de las enunciaciones. Luego, si la ciencia de Dios no versara sobre las enunciaciones, sería más imperfecta que la nuestra.

Además, todo lo que Dios predice, lo conoce. Es así que predijo muchos enunciables mediante los profetas, como, por ejemplo, que la Virgen daría a luz (*Is.*, 7). Luego conoce los enunciables.

SOLUCIÓN

Según la opinión de Avicena y de conformidad con las palabras de Algazel, parece seguirse que Dios no conoce los enunciables y, sobre todo, en el caso de las realidades singulares, puesto que afirman que Él conoce los singulares sólo universalmente, esto es, en cuanto que están en las causas universales; y no particularmente, esto es, en la naturaleza de su particularidad. Por lo tanto, conceden que Él conoce a este individuo y a aquél, pero no conoce que este individuo ahora existe y poco después no existe; como si uno supiera que mañana habría eclipse por sus causas universales, pero no supiera si ahora lo hay o no lo hay, a no ser que lo viera sensiblemente. Pero dado que antes se ha mostrado que Dios no sólo tiene semejante conocimiento de los particulares, sino que lo tiene perfecto, en cuanto que conoce estas cosas en su particularidad de conformidad con

todas las condiciones individuales que están en ellas, por ello, hay que afirmar que Dios conoce tanto las realidades mismas, como los enunciables y las cosas complejas; pero con aquél conocimiento simple que corresponde a su modo. Y esto se aclara de la manera siguiente.

Dado que en una realidad hay dos elementos: la esencia de la propia cosa y el ser de la cosa [*quiditas rei et esse eius*], a estos dos componentes les corresponde una doble operación del entendimiento. Una, que es llamada por los filósofos formación [*formatio*], con la que el entendimiento aprehende las esencias de las cosas, la cual es llamada también inteligencia de los indivisibles [*intelligentia indivisibilium*]. Otra, que comprende el ser de la cosa, componiendo la afirmación, porque también el ser de la cosa compuesta de materia y forma, de la que toma conocimiento, consiste en una cierta composición de la forma con la materia o del accidente con el sujeto.

De modo semejante, también en Dios hay que considerar su naturaleza y su ser; y de la misma manera que su naturaleza es la causa y el ejemplar de toda naturaleza, así también su ser es la causa y el ejemplar de todo ser. Por lo tanto, de la misma manera que al conocer su esencia conoce toda cosa, así también, conociendo su ser, conoce el ser de cada una de las cosas. Y de este modo conoce todos los enunciables, con los que se significa el ser; pero no mediante una operación diversa, ni mediante una composición, sino de modo absoluto y simple, puesto que su ser no es distinto de su esencia, ni se sigue de un compuesto. Y como a través de lo mismo conoce el bien y el mal, así a través de lo mismo conoce las afirmaciones y las negaciones.

RESPUESTAS

1. Es diferente el caso de la forma que existe en la mente del artífice y de la idea de la cosa que está en la mente divina. En efecto, la forma que está en la mente del artífice no es la causa de todo lo que está en el artefacto, sino sólo de la forma. Y por esto, que esta casa exista y que existan las demás cosas que acompañan a la naturaleza según la forma del arte, no las conoce, a no ser que las capte de modo sensible. Sin embargo, la idea que está en la mente divina es la causa de todo lo que existe en la realidad. Por ello, mediante la idea, no sólo conoce la naturaleza de la cosa, sino también que esta cosa concreta existe en un determinado tiempo, como conoce también todas las condiciones que acompañan a la cosa, bien sea por parte de la materia, bien sea por parte de la forma.

2. El mismo ser divino, que es simple, es el ejemplar de todo el ser compuesto que hay en la criatura; y por eso, mediante su ser simple, conoce, sin composición o división de las ideas, todo ser o no ser que conviene a la cosa. Pero nuestro entendimiento, cuyo conocimiento tiene su origen en las cosas, las cuales tienen el ser compuesto, solamente aprehende aquel ser mediante composición y división; y de este entendimiento habla el Filósofo.

3. El tiempo se mezcla, por una doble causa, en la operación de nuestro entendimiento que compone y divide: por parte del propio entendimiento, puesto que recibe la ciencia del continuo y del tiempo, esto es, por el sentido y la imaginación; y por parte de los objetos entendidos, que están en el tiempo. En cambio, en la operación del divino entendimiento sobreviene el tiempo solamente por parte de los objetos entendidos, puesto que, como conoce de modo determinado las demás realidades, así también el tiempo. Por lo tanto, conoce que esta realidad existe en éste o aquel tiempo; pero por parte del entendimiento divino no le sobreviene tiempo alguno ni sucesión alguna, puesto que conoce las cosas temporales de modo intemporal.

4. De la misma manera que en aquella operación de nuestro entendimiento que ve las esencias de las cosas no se mezcla la falsedad sino accidentalmente, puesto que el conocimiento de la esencia depende del conocimiento de la afirmación, cosa que acaece en las esencias compuestas, pero no en las simples –como se dice en el libro IX de *Metaphysica* (texto 22)–, así también a la operación del entendimiento divino no le puede sobrevenir la falsedad, ni al comprender las naturalezas de las cosas, ni al comprender los enunciables; ya que conoce ambas cosas, tanto las naturalezas como los enunciables por la misma operación y mediante la única e idéntica realidad simple, como aparece claro en el cuerpo del artículo.

Artículo 4: Si la ciencia de Dios versa sobre los no entes
(I q14 a9)

OBJECIONES

1. Parece que la ciencia de Dios no puede ser de los no entes. En efecto, la ciencia conlleva una relación al objeto cognoscible. Ahora bien, las cosas que indican relación a la criatura, se predican de Dios solamente porque existen las criaturas, como Señor, Creador, etc. Luego parece que no se puede decir que Dios conoce algunas cosas, a menos que sean.

2. La ciencia es solamente de las cosas verdaderas, como se dice en *Analytica Posteriora* (libro I, texto 5). Es así que lo verdadero y el ente son convertibles. Luego la ciencia es solo de los entes.

3. La ciencia de Dios es la medida de las cosas conocidas. Es así que las cosas que no existen, no se miden con nada. Luego de ellas no hay ciencia de Dios.

4. Lo que cae primero en la aprehensión del entendimiento es el ente, como dice Avicena (*Metaphys.,* I, 6). Es así que ninguna facultad puede llegar a conocer algo, si no se presupone la formalidad del primer objeto, como la vista no ve nada sin la luz. Luego ningún entendimiento puede llegar a conocer, a no ser los entes.

En contra, todo lo que se elige sin error, es conocido. Ahora bien, según San Agustín (*De verbis apost.*, serm. 11), son elegidas las cosas que no son y, sin embargo, no yerra quien elige, o sea, Dios. Luego parece que tiene conocimiento de las cosas que no son.

Además, de la misma manera que el objeto cognoscible se refiere a nuestra ciencia como algo primero, así también la ciencia de Dios se refiere a los objetos cognoscibles como anterior a ellos. Es así que, como enseña el Filósofo (*Anal. Post.,* I, texto 24), hay ciertos objetos cognoscibles de los que no tenemos conocimiento. Luego la ciencia de Dios puede ser también de aquellas cosas que no son.

SOLUCIÓN

Todo lo que se conoce, en cierto modo, debe existir, al menos en el propio cognoscente. De ahí que Avicena (*Metaphys*., VII, 1) diga que nada puede enunciarse de aquello que es totalmente no ente. En consecuencia, las cosas hacen referencia al conocimiento divino, en la medida que se relacionan con el ser. Ahora bien, el ser de una realidad concreta puede ser considerado de tres modos: o en cuanto que está en su propia naturaleza, sacada de sus propios principios; o en cuanto que está en la potencia de una causa; o en cuanto que está en la aprehensión de un cognoscente. Luego, todas aquellas cosas que tienen el ser en su naturaleza en un tiempo cualquiera, Dios las conoció desde la eternidad: sea aprehendiendo la naturaleza de éstas, sea viéndolas existir. Y las conoció no sólo en su conocimiento o en la potencia de una causa, sino también en el ser de la naturaleza. Y esto resulta claro, puesto que es evidente que, si una realidad existe, Dios

conoce el ser mismo que tiene en su propia naturaleza. Ahora bien, si sólo hubiera conocido desde la eternidad el ser de lo que está en su conocimiento, o en la potencia de la causa, entonces su conocimiento se produciría a través de la sucesión de los tiempos. Y se dice que Dios conoce tales cosas con la *ciencia de visión*.

Por otra parte, aquellas cosas de las que en ningún tiempo el ser está en la propia naturaleza, las conoce que existen: o bien en la potencia de la causa de la criatura deficiente, como los males, o bien en su potencia operativa, como los bienes. Sabe también que existen en su conocimiento, puesto que sabe que Él las conoce y sabe que Él puede hacerlas, en cuanto que son bienes; o sabe que pueden llegar a suceder, en cuanto que son males. Este modo de conocimiento recibe el nombre de *ciencia de simple inteligencia*, puesto que de este modo se conoce la misma naturaleza simple que podría llegar a ser. Pero no se conoce el mismo ser simple, del cual, propiamente, hay visión, sino bajo cierto aspecto o de modo relativo, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

RESPUESTAS

1. Todas las relaciones que se fundan sobre una operación actual que ocurre en las criaturas no pueden convenir a Dios, a no ser en el tiempo que existen las criaturas. Pero la relación, implicada en la ciencia, potencia o voluntad, no se funda en una operación que ocurra actualmente en la criatura. Luego no es lo mismo.

2. Dios conoce los no-entes en cuanto que tienen verdad: en efecto, las cosas que existirán dentro de mil años, Dios no conoce que existan ahora; puesto que no es verdad que existen ahora; pero él sabe que existirán, cuando sea verdad que existan. De modo semejante, las cosas que ni existen, ni existirán, ni existieron, él sabe que esas cosas están en su conocimiento y en la potencia de sus causas, puesto que es verdad que existen de ese modo.

3. Lo que no existe, no es conocido por Dios, como conmensurado, en acto, por su ciencia, pero sí como conmensurable. Y esto basta para la verdad de la ciencia.

4. Todo lo que se conoce, es conocido como ente: o en su propia naturaleza, o en su causa, o en un conocimiento. Y así son entes todas las cosas que conoce Dios.

Artículo 5: Si la ciencia de Dios versa sobre los contingentes
(I q14 a13)

OBJECIONES

1 Parece que la ciencia de Dios no es de los contingentes. En efecto, la ciencia de Dios es la causa de todos los bienes conocidos. Es así que, toda causa necesaria conduce a efectos necesarios: en efecto, puesta la causa, necesariamente se pone el efecto, a no ser que la causa sea deficiente en una menor parte de los casos, como la causa natural. Luego, al no ser la ciencia de Dios deficiente, parece que su objeto es necesario; y, de este modo, no es de los contingentes.

2. La ciencia solamente es de las cosas verdaderas. Es así que, en los futuros contingentes ninguna de las dos alternativas es verdadera de modo determinado, como demuestra el Filósofo (*Perih.*, último). Luego parece que de los contingentes no puede haber ciencia divina.

3. Si es de los contingentes, supóngase que Dios sabe que Sócrates corre; entonces, se procede del modo siguiente: o es posible que Sócrates no corra, o es imposible. Si es imposible que él no corra, entonces, por equivalencia, es necesario que él corra, y así se obtendría lo que se propuso: esto es, que el objeto de la ciencia divina es necesario. Pero si es posible que él no corra, pongámoslo, pues. En efecto, según el Filósofo (*Anal. Prior*., I, 12), es posible; y, establecido esto, no se sigue inconveniente alguno. Pero se había establecido que Dios sabía que Sócrates corría. Luego Dios sabe que sucede lo que no sucede. Ahora bien, esa ciencia es falsa. Luego la ciencia de Dios será falsa, lo que es imposible. Luego queda que, el que no corra Sócrates, no fue posible, sino necesario.

4. Si se dijera que es necesario por la necesidad de la consecuencia y no por la necesidad del consecuente, o por necesidad condicionada –a saber, con esta condición: si es preconocido, y no por necesidad absoluta–; entonces, sucede lo contrario, pues en toda condicional verdadera, si el antecedente es necesario absolutamente, el consecuente es necesario absolutamente, puesto que al antecedente siempre le sigue el consecuente, y a lo necesario nunca le sigue lo falso, aunque a la inversa se siga, como se prueba en el libro I de *Analytica Posteriora* (texto 13). Ahora bien, de esta condicional: "Sócrates corre, si esto ha sido conocido previamente por Dios", el antecedente es absolutamente necesario, no sólo porque todo pretérito es necesario, sino también, porque todo lo eterno es necesario. Luego también el que Sócrates corre es necesario de modo absoluto. Luego parece que la ciencia es sólo de las cosas necesarias.

5. Según el Filósofo en el libro *Analytica Priora* (9), de una premisa mayor que implica necesidad [*de necessitate*] y de una premisa menor de inherencia [*de inesse*], se sigue una conclusión que implica necesidad. Se procede así: es preciso que todo esto que ha sido conocido por Dios, sea verdadero. Es así que esto ha sido conocido por Dios. Luego es necesario que sea verdadero. Luego, la conclusión es idéntica a la anterior.

6. Si se dijera que esta proposición: “Es necesario que todo lo conocido por Dios sea verdadero”, puede considerarse bajo un doble aspecto: porque puede referirse al contenido de la aserción [*de dicto*] y entonces es compuesta y verdadera; o puede referirse a la realidad [*de re*], y así, está dividida y es falsa. Pues es necesaria la aserción: “lo conocido por Dios es verdadero”; pero no es preciso que la realidad, que se establece como conocida por Dios, llegue a ser, puesto que llega a ser contingentemente. Mas a esto se responde que sucede lo contrario, puesto que la distinción vale solamente para las formas separables, en las que puede estar el sujeto, pero no en las formas inseparables del sujeto. Por lo que nadie hace distinción en esta proposición: “Es posible que un cisne blanco sea negro”; puesto que la blancura del cisne solamente no se separa de él a no ser por la razón, conceptualmente; por consiguiente, lo que no puede coexistir con lo blanco, no puede coexistir con el cisne. Ahora bien, al decir “conocido”, está implicado siempre un sujeto concomitante, dado que, aquello que ha sido conocido una vez por Dios, es imposible que no sea conocido por él. Luego parece que aquella distinción no tiene valor alguno en nuestro caso.

7. Si se dijera que lo contingente, cuando es futuro, puede no ser, pero no en cuanto que se pone como presente o como pretérito, y es así como Dios tiene conocimiento de ello; a esto se responde que sucede lo contrario, puesto que a toda ciencia que es de algo presente, y que no era cuando eso era futuro, recibe algo según la sucesión de los tiempos. Ahora bien, la ciencia de Dios no recibe ninguna adición de las cosas, ni en ella se encuentra sucesión alguna según los tiempos. Luego, si no conoce los futuros contingentes en cuanto que son futuros, de ningún modo versa sobre los contingentes, en cuanto que son presentes o pretéritos.

En contra, las cosas que están sometidas al libre albedrío son sumamente contingentes. Es así que Dios tiene conocimiento de ellas; pues, de otra manera, no daría a cada uno según sus obras. Luego su ciencia es de los contingentes.

Además, como se ha establecido en el artículo precedente, la ciencia de Dios se extiende a todas las cosas. Es así que no todas las cosas acaecen por necesidad, como se sabe por experiencia, como los filósofos han demostrado (*Metaphys*., VI, texto 6), y como la fe presupone. Luego la ciencia de Dios no solamente es de las cosas necesarias, sino también de las contingentes.

SOLUCIÓN

Debido a dificultades de esta índole, algunos filósofos (como Averroes, *In Metaphys*., XII, texto 10 y 51) negaron que Dios tenga conocimiento de los contingentes particulares, al concebir el entendimiento divino al modo de nuestro entendimiento, y, por ello, se equivocaron. Se ha mostrado en la distinción 36, cuestión 1, artículo 1, que el entendimiento divino no está impedido para conocer los particulares por razón de la particularidad que deriva de la materia, como está impedido nuestro entendimiento; y, por ello, ahora queda por averiguar si está impedido por razón de la contingencia. En

efecto, parece que la contingencia escapa del conocimiento de Dios por un doble motivo. Primero, por el orden de la causa a lo causado. Pues parece que el efecto de una causa necesaria e inmutable es necesario; por lo que al ser la ciencia de Dios causa de las cosas, y al ser inmutable, parece que no puede ser de las cosas contingentes. Segundo, por el orden de la ciencia a su objeto. En efecto, al ser la ciencia un conocimiento cierto, por la propia razón de la certeza, incluso excluida la causalidad, requiere la certeza y la determinación en el objeto conocido, cosas que la contingencia excluye, como resulta claro en nuestra ciencia, que no es la causa de las cosas, y en la ciencia de Dios respecto a los males.

Ahora bien, ninguno de estos dos motivos aleja de Dios la ciencia de los contingentes. Sin duda, es posible verlo con suficiente facilidad respecto al primer motivo. En efecto, cuando hay muchas causas ordenadas, el efecto último no sigue a la causa primera en la necesidad y en la contingencia, sino a la causa próxima, puesto que la virtud de la causa primera es recibida en la causa segunda según el modo de la causa segunda. Efectivamente, aquel efecto solamente procede de la causa primera en cuanto que la virtud de la causa primera es recibida en la causa segunda: como resulta claro en el florecimiento de un árbol, cuya causa remota es el movimiento del sol, pero la causa próxima es la virtud generativa de la planta. Ahora bien, el florecimiento puede ser obstaculizado con el impedimento de la virtud generativa, aunque el movimiento del sol sea invariable. Semejantemente también, la ciencia de Dios es causa invariable de todas las cosas; pero los efectos son producidos por Él mediante las operaciones de causas segundas. Y, consecuentemente, mediante las causas segundas necesarias produce efectos necesarios, como el movimiento del sol y otras cosas semejantes; sin embargo, mediante las causas segundas contingentes, produce efectos contingentes. Pero aún queda una duda mayor sobre el segundo punto: en efecto, una causa primera necesaria puede coexistir con un defecto de una causa segunda, como por ejemplo el movimiento del sol con la esterilidad del árbol; pero la ciencia de Dios no puede coexistir con un defecto de una causa segunda. En efecto, no puede ser que Dios sepa simultáneamente que éste correrá y, a la vez, esté privado de la carrera. Y esto sucede debido a la certeza de la ciencia y no debido a su causalidad. En efecto, para que la ciencia sea cierta, es preciso encontrar alguna certeza en el objeto conocido.

Luego hay que tener presente que, antes que una cosa exista, solamente tiene el ser en sus causas. Ahora bien, hay algunas causas de las que necesariamente se sigue el efecto, y ellas no pueden ser impedidas; y en estas causas, lo causado tiene un ser cierto y determinado, hasta tal punto que en ellas puede ser conocido demostrativamente, como es la salida del sol, el eclipse y otros semejantes. En cambio, hay otras causas de las cuales se siguen los efectos, en la mayor parte de los casos, pero fallan en el menor número de los casos. Por lo tanto, en estas causas los efectos futuros no tienen una certeza absoluta, sino relativa, en la medida que las causas están más determinadas a un efecto que a otro; por lo que, mediante estas causas, se puede tener una ciencia

conjetural del futuro, la cual será tanto más cierta cuanto las causas sean más determinadas a un efecto; como es el conocimiento de un médico sobre la salud o la muerte futura, y el juicio de un astrólogo sobre los vientos y lluvias futuras.

Por otra parte, hay causas que se mantienen igual respecto a ambos casos. A estas causas, los efectos del futuro no tienen certeza alguna ni determinación; y, por esto, los contingentes abiertos a ambas posibilidades no pueden ser conocidos de ningún modo en sus causas. Ahora bien, cuando ya son producidos en la realidad natural, entonces poseen en sí mismos un ser determinado. Por ello, cuando son en acto, son conocidos con certeza, como está claro en el que ve que Sócrates corre, puesto que es necesario que Sócrates corra, mientras corre; y ése puede tener un conocimiento cierto.

Así pues, afirmo que el entendimiento divino ve desde la eternidad a cualquier contingente no sólo según está en sus causas, sino también según está en su ser determinado. En efecto, Dios, al ver la propia realidad –una vez que existe– según está en su ser determinado, si no la viera así desde la eternidad, conocería la realidad después de ser de distinta manera a como fue antes de llegar a ser; y de esta forma, se produciría un incremento en su conocimiento, de acuerdo con los eventos de las cosas. También parece que Dios no solamente vio el orden que de Él salía hacia la cosa, y por cuyo poder la cosa habría de existir desde la eternidad, sino también veía el propio ser de la cosa. Y Boecio al final de *De philosophiae consolatione* (5, prosa última) enseña claramente de qué modo sucede esto. En efecto, todo conocimiento se produce según el modo del cognoscente –como se ha dicho–. Así pues, al ser Dios eterno, es preciso que su conocimiento tenga el modo de la eternidad, que es el ser todo simultáneamente sin sucesión. Por lo tanto, de la misma manera que, aunque el tiempo sea sucesivo, sin embargo, su eternidad es presente a todos los tiempos, siendo una, e idéntica e indivisible, como un instante inalterable; así también, su conocimiento ve todas las cosas temporales –a pesar de que se sucedan ante Él– como presentes a Él, y ninguna de ellas es futura respecto a Él, sino que son futuras una cosa respecto a la otra. De ahí que –según Boecio– se hable mejor de providencia que de previdencia: puesto que Dios, como desde la atalaya de la eternidad, ve con una sola mirada a lo lejos, no el futuro, sino todas las cosas como presentes. Sin embargo, se puede hablar de presciencia, en cuanto que conoce eso que, para nosotros, es futuro, no para Él.

Pero mostremos esto con ejemplos, para que resulte más claro. Haya cinco hombres que vean cinco hechos contingentes sucesivamente en cinco horas. Puedo, pues, decir que estos cinco ven presencialmente estos hechos contingentes sucesivos. Ahora bien, si se estableciera que estos cinco actos de los cognoscentes fueran un solo acto, se podría decir que habría un solo conocimiento presencial de todos aquellos eventos sucesivos conocidos. Luego Dios, al ver todos los tiempos con su única mirada eterna, no sucesiva, ve presencialmente desde la eternidad todas las cosas que acaecen en los diversos tiempos, y no solamente en cuanto que tienen el ser en su conocimiento. En efecto, Dios, desde la eternidad, no solamente ha conocido en las cosas el hecho de que Él las conoce

–lo que es existir en su conocimiento– sino también ha visto desde la eternidad con única mirada y verá a través de cada uno de los tiempos, tanto que esta realidad concreta existe en este tiempo, como que en este otro tiempo falta. Y no solamente ve que esta realidad es futura respecto al tiempo precedente, y es pasada respecto al futuro, sino que ve el tiempo en el que es presente y ve que la realidad es presente en ese tiempo. Pero esto no puede acaecer en nuestro entendimiento, cuyo acto es sucesivo según los diversos tiempos. Y así, es claro que nada impide que Dios tenga un conocimiento cierto de los eventos contingentes abiertos a las dos posibilidades, puesto que su mirada se refiere a la realidad contingente en cuanto que está presencialmente en acto, cuando su ser ya ha sido determinado y puede ser conocido con certeza.

RESPUESTAS

1. El efecto no trae consigo la necesidad de la causa primera, sino sólo de la causa próxima –como se ha dicho en el cuerpo del artículo– y por ello el razonamiento no es concluyente.

2. El futuro contingente no es determinadamente verdadero antes de suceder, puesto que no tiene causa determinada; por lo que su conocimiento no puede ser tenido como cierto por nuestro entendimiento, cuyo conocimiento ocurre en un tiempo determinado y sucesivamente. Pero mientras está en acto, es verdadero de modo determinado; y por ello puede ser conocido con certeza, el conocimiento que es presente a ese acto, como resulta claro también en la visión corporal. Y dado que el conocimiento divino es medido por la eternidad, que permaneciendo la misma está presente en todo tiempo, ve cada uno de los contingentes en cuanto que están en su acto.

3. El acto del conocimiento divino recae sobre lo contingente, incluso si el futuro se nos da tal y como nuestra vista pasa sobre él cuando existe; y dado que el ser que es, mientras es, es necesariamente –lo que, sin embargo, no es absolutamente necesario–, se dice que, considerado en sí es contingente, pero referido al conocimiento de Dios es necesario, puesto que solamente es referido al conocimiento de Dios en la medida que es en el ser actual; y por ello es semejante a como si yo, presencialmente, viera que Sócrates corre. Esto, sin duda, considerado en sí es contingente, pero referido a mi vista es necesario. En consecuencia, la distinción que se hizo es buena: que es necesario por la necesidad de la consecuencia y no por la necesidad del consecuente; o por necesidad condicionada, no absoluta.

4. A esta objeción se responde de muchos modos.

En efecto, unos dicen: este antecedente –a saber, que esto ha sido conocido por Dios– no es necesario. Y si se objeta que lo dicho se refiere al pasado, y que por eso es necesario, se responde que cuanto dicen tiene validez para las cosas pasadas que hacen referencia al futuro. Por ello, cuando se dice que esto debería haber sido, aunque se diga del pasado, sin embargo, puesto que depende del futuro, no es necesario, ya que lo que

en algún momento fue futuro, es posible que no sea futuro; en efecto, quien siempre está a punto de caminar, no caminará, como se dice en el libro II *De generatione* (texto 64). Pero esta respuesta no es válida: en efecto, aunque lo que debía haber sido podía no haber sido, impedidas las causas que habían sido determinadas para su efecto en la mayoría de los casos, sin embargo, no pudo no haber sido destinado a haber sido; pues siempre será verdad decir: éste, en algún momento, estaba destinado a haber sido. De modo semejante, no viene al caso, puesto que cuando se dice preconocido, no sólo está implicado el orden al futuro, sino también un cierto acto, que se significa como pasado.

En consecuencia, otros afirman –como parece que el Maestro dice en el texto– que ese antecedente no es necesario: en efecto, "preconocido" aunque según su forma verbal signifique tiempo pasado, sin embargo, significa un acto divino al que no compete el pasado. Por ello, como Dios puede no conocer previamente, así también puede no haber conocido. Pero esta respuesta no da la solución: pues aunque el acto divino no tenga necesidad de coacción, tiene, sin embargo, necesidad de inmovilidad, hablando de sus actos intrínsecos, como querer, entender y otros de esta índole. Por lo tanto, no es contingente el no ser, si se pone el ser. Y, dado que no es posible suponer que el consecuente no sea, sin que se establezca también que el antecedente no sea, no podrá establecerse que el consecuente no sea. Ahora bien, es cierto que puede establecerse que el antecedente sea: en efecto, es verdad que Dios conoce ahora de modo determinado cualquier cosa futura. Y de este modo se sigue que no se puede establecer que el consecuente no sea, incluso tomado en sentido absoluto; y mucho menos que pueda acaecer que no sea.

Y así, otros dicen que el antecedente citado es contingente, porque designa dos cosas: el acto divino que es inmutable y el orden al futuro que es mutable por la mutabilidad de la realidad; por eso, todo él ha de juzgarse contingente debido a una de las dos cosas. En efecto, que éste sea un hombre blanco es contingente, aunque el ser hombre sea necesario. Sin embargo, parece que este planteamiento tampoco resuelve la duda. En efecto, cuando se dice que Dios ha conocido previamente algo, ese orden al futuro se designa en esa frase como objeto sobre el que recae el acto. Pero el sentido es: lo ha conocido previamente, esto es, ha sabido que esto acaecería. Ahora bien, cuando una aserción se pone como materia de un acto, en cuanto aserción, debe tomarse materialmente y no según que se refiere al significado de la realidad, como cuando se dice: "yo sé que éste corre"; ahora bien, las cosas que son tomadas de este modo no determinan ninguna diferencia de contingencia o de necesidad en la proposición: no solamente porque la verdad y la necesidad de la proposición depende del verbo principal en el que se entiende la composición, sino también porque la aserción, establecida de este modo, no se toma como verdadera y falsa, o como necesaria o contingente, sino sólo como una cierta aserción. Por lo que la necesidad o la contingencia de las dos proposiciones siguientes es igual: "Afirmo que Sócrates corre" y "Afirmo que el sol se mueve"; y también suponiendo que el mismo decir sea necesario, así, también dando por

supuesto que el orden referente al futuro sea mutable, nada impide la necesidad del antecedente.

Por todo ello, otros dicen que ese antecedente es necesario; y, sin embargo, el consecuente no es necesario, puesto que –dicen– que aquella máxima no es solamente tomada bajo las condiciones en las que el antecedente es causa próxima del consecuente. Pero esta posición tampoco da una solución satisfactoria o plena, puesto que aquella regla no es probada por el Filósofo (*Anal. Post.*, I, texto 27) en razón de la causalidad, sino en razón de la consecuencia, según la cual de lo necesario se sigue lo necesario, bien sea la causa, bien sea el efecto.

En consecuencia, se debe decir algo distinto de todas las opiniones expuestas: que el antecedente es necesario de modo absoluto, tanto por la inmovilidad del acto, como también por el orden al objeto conocido. En efecto, no se dice que esta realidad está sometida a la ciencia divina, si no es mientras está en acto; en la medida que tiene determinación y certeza. Es necesario que la realidad sea, mientras es; y, por ello debe insertarse una necesidad semejante en el consecuente, de manera que debe tomarse el hecho de que "Sócrates corre" en cuanto que está en acto; y así tiene determinación y necesidad. Por ello resulta claro que si se toma el hecho de que "Sócrates corre" según lo que se sigue del antecedente, tiene necesidad. En efecto, sólo se sigue del antecedente en la medida en que está sometido a la ciencia divina, bajo la cual está según que se considera presencialmente en su ser actual. Por lo tanto, hay que tomar el consecuente del modo en el que resulta claro: en cuanto que este consecuente es necesario. Efectivamente, es necesario que Sócrates corra, mientras corre.

5. Esta proposición: "Es necesario que todo lo sabido por Dios, sea", tiene un doble sentido, puesto que puede referirse a la aserción [*de dicto*] o a la realidad [*de re*]. Si se refiere a la aserción es verdadera, si se refiere a la realidad es falsa. Y de modo semejante, la conclusión es doble. La razón de esta distinción es que esto puede ser tomado: o según la condición con la que subyace a la ciencia divina, lo que significa tener el ser determinado en acto, y así, tiene necesidad; o bien, esta realidad puede ser tomada sin condición alguna, y así, no es necesaria, puesto que puede ser considerada de modo que esté en sus causas antes de existir en acto, y en ellas no tiene necesidad, ni es conocida por Dios en ellas como futura. Pues Dios no conoce un efecto contingente determinado en su causa, puesto que su ciencia sería falsa, dado que, en su causa, no ha sido determinado.

6. Aunque esta relación a la realidad sea inseparable en cuanto que la afecta, sin embargo, sólo la afecta como considerada presencialmente en el ser actual. Y por ello puede hacerse la distinción según que aquella realidad es considerada en cuanto que cae o no cae bajo aquella relación. Por ejemplo, la carrera de Sócrates subyace a la certeza de la ciencia divina, en cuanto que está en acto; y esto no lo ha tenido siempre, puesto que en un cierto momento estaba solamente en potencia, y, según que existía sólo de este

modo, no era sometible a la certeza de la ciencia divina. En efecto, si Dios hubiera visto la causa misma –en este caso, a Sócrates– y no hubiera visto el efecto en su ser, como nosotros conocemos los futuros, nunca hubiera podido conocer esto; y así está claro que es buena aquella distinción: que se puede considerar o la realidad [*de re*] o la aserción [*de dicto*].

7. Dios no solamente conoce las cosas que nos son presentes, sino también las que nos son pasadas y futuras. Sin embargo, la mirada divina cae sobre todas ellas según que son presentes en sus propios tiempos. De donde no se sigue que Dios, en un momento determinado, sepa una cosa que antes ignoraba.

División del texto de Pedro Lombardo

"Porque llegará a ser, Dios la conoce". Aquí se designa la causa de la consecuencia y no del ser.

"Pues Él preconoció los pecados de ellos, no como originados en Él"; como si dijera: si su conocimiento previo los obligara a pecar, ellos no hubieran pecado, puesto que lo habrían hecho obligados; Dios mismo sería el que los forzaba.

Distinción 39

LA CIENCIA DE DIOS COMO CAUSA DE LAS COSAS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La ciencia de Dios es invariable, de modo que ni puede disminuir ni aumentar.*

a) Por una parte, parece que la ciencia de Dios puede disminuir y aumentar, porque pueden disminuir y aumentar los mismos objetos conocidos. Si Dios conoce previamente que yo caminaré mañana, mas ese objeto puede no existir, porque acontece libremente, se sigue que pueden faltar los mismos objetos cognoscibles, y entonces disminuye la ciencia de Dios.

– *Respuesta*: La ciencia de Dios es inmutable, porque en Dios es lo mismo saber que ser. Ahora bien, si nos ponemos del lado del objeto, cabe decir que muchas cosas que son sabidas por Dios pueden no ser, porque el objeto puede faltar; pero si nos ponemos del lado de la ciencia misma, hay que decir que ella es indefectible.

b) Si en lo referente al objeto Dios puede saber lo que no supo, puede en el tiempo empezar a saber algo.

– *Respuesta*: Se niega la consecuencia, porque saber en el tiempo es lo mismo que no saber desde la eternidad, y eso no puede acontecer en Dios.

2. *La ciencia divina es universal, de suerte que se extiende a todas las cosas.*

– La providencia y la ciencia divina es universal y se extiende a todas las cosas, aunque no tenga providencia de todos del mismo modo: pues conduce a las criaturas racionales con un cuidado distinto del que se refiere a los animales irracionales.

Si la ciencia de Dios puede aumentar o disminuir, o cambiar de algún modo; pues parece que se pueden probar ambas cosas.– Además, suele preguntarse si la ciencia de Dios puede aumentar o disminuir: pues parece que ambas cosas se pueden probar. En efecto, que la ciencia divina puede aumentar o disminuir se prueba del modo siguiente: puesto que Dios puede conocer lo que nunca ha conocido. En efecto, hay alguien que no va a leer hoy y, sin embargo, puede ser que lea hoy, pues puede leer hoy. Ahora bien, nada puede acaecer que no pueda ser conocido por Dios. Luego Dios puede saber que éste va a leer hoy. Puede, pues, saber una cosa que no sabe. En consecuencia, su ciencia puede verse incrementada o disminuida. Hay, en efecto, alguien que hoy leerá y Dios sabe que leerá. Pero puede ser que no lea. Luego Dios puede no saber que éste leerá. Luego puede no saber algo que sabe. Consecuentemente, su ciencia puede disminuir o cambiar.

Respuesta, con determinación.– Pero a estas argumentaciones replicamos que la ciencia de Dios es completamente inmutable, y ni puede aumentar ni disminuir. En efecto, como dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (13, 22): "La ciencia de Dios es su misma sabiduría; la sabiduría su propia esencia o sustancia. En la maravillosa simplicidad de su naturaleza, el saber no difiere del ser; ciencia y ser se identifican". Y por consiguiente, "el Verbo conoce todo lo que conoce el Padre; pero su ciencia y su ser le vienen del Padre. Ser y saber es allí una misma cosa. En consecuencia, así como al Padre no le viene su ser del Hijo, tampoco le viene el saber. Nombrándose a sí mismo el Padre engendró al Verbo: igual en todo a Él, pues no se habría expresado íntegra y perfectamente a sí mismo si en su Verbo hubiera alguna cosa de más o de menos que no hay en Él. El Verbo es, pues, todo lo que es el Padre; y, sin embargo, no es el Padre, puesto que uno es el Padre y otro es el Hijo. El Padre y el Hijo se conocen mutuamente: el Padre engendrando, el Hijo naciendo. Y cuanto existe en la ciencia, en la sabiduría y en la esencia de ambos, lo ve simultáneamente cada uno de ellos; no por partes y en detalle, como si la mirada pasara alternativamente de un objeto a otro, de allá para acá, y, de nuevo, de un lado a otro, de manera que no pueda ver unas cosas, si no es dejando de ver otras; sino que lo ve todo simultáneamente y a la vez, pues no hay nada que no vea" y sepa (*ibid*., 14, 23). Así pues, su ciencia no se puede perder, y no puede variar; "en cambio, nuestra ciencia puede perderse y recibirse, puesto que en nosotros no se identifican el ser y el saber. Por consiguiente, así como nuestra ciencia es desemejante aquella ciencia de Dios, así también nuestro verbo, que nace de nuestra ciencia, es desemejante al Verbo que ha nacido de la ciencia del Padre" (*ibid*., 13, 22).

En este testimonio de autoridad se muestra claramente que la ciencia de Dios es totalmente invariable, como es completamente invariable la propia esencia de Dios; también, que el Padre y el Hijo con el Espíritu Santo conocen y ven a la vez todas las

cosas. Luego, de la misma manera que no puede aumentar o disminuir la esencia divina, así tampoco la ciencia divina. Y a pesar de todo se concede que puede saber lo que no sabe y puede no saber lo que sabe: puesto que podría ser sujeto de su ciencia algo que no existe, y podría no ser sujeto de ella algo que existe, sin mutación de su propia ciencia.

Objeción: si Dios puede, con novedad o desde el tiempo, saber o preconocer algo.– A esto, algunos autores se oponen de este modo: si Dios puede saber o preconocer algo que antes no sabía o no preconocía, entonces pudo saber o preconocer alguna cosa desde un tiempo.

A esta objeción respondemos: evidentemente, Dios puede saber o conocer de antemano todo lo que pudo hacer, y puede hacer lo que no será nunca hecho. Así pues, puede saber o conocer previamente lo que nunca llegará a ser, ni es, ni fue; y eso no lo sabe, ni lo ha sabido, ni lo conoce ni lo ha conocido previamente, puesto que su ciencia solamente es de las cosas que son, han sido y serán; y la presciencia sólo es de las cosas futuras. Y, aunque pueda conocer y preconocer lo que nunca es o será, sin embargo, es imposible que conozca o preconozca alguna cosa desde un tiempo. Ciertamente, puede saber o presaber lo que nunca es ni será, y aquel objeto conocido o preconocido no es desde la eternidad. Sin embargo, no pudo comenzar a conocer o preconocer aquello, sino que pudo saber o conocer ahora, como pudo haberlo conocido o preconocido desde la eternidad. Pues si se dijera que Él puede ahora saber, o preconocer aquello que desde la eternidad no ha sabido o presabido, esto es, de tal modo que desde la eternidad no ha conocido o preconocido, como si las dos cosas pudieran ser simultáneamente: esto es falso. Pero si se dijera que Él puede ahora saber o presaber lo que desde la eternidad no ha sabido o presabido, esto es, que tiene la capacidad de saber o presaber algo ahora y desde la eternidad, y sin embargo, ese algo preconocido no es y no será: esto es verdadero. Por consiguiente, no puede saber o presaber algo como novedad y en el tiempo, como no puede querer algo como novedad y en el tiempo; y, sin embargo, pudo querer lo que nunca ha querido.

Si Dios puede saber más cosas de cuantas sabe.– Así mismo, algunos afirman que Dios puede saber más cosas de las que sabe; puesto que puede saber todas las cosas que sabe, y puede hacer cosas que no serán nunca; y éstas puede conocerlas: pues no puede hacer cosas desconocidas. Pero si existieran todas las cosas que ahora existen, e hiciera algunas otras que no existen, ni existirán, y conoce también todas éstas, sin duda alguna sabría más cosas de las que ahora sabe. Y, sin embargo, su ciencia no puede aumentar, ya que todo esto puede acaecer sin mutabilidad de la ciencia. Por consiguiente, resulta claro que la ciencia de Dios es totalmente inmutable, y no puede aumentar ni disminuir, pero lo pueden ser las cosas sometidas a ella.

Testimonio que parece contrario a la opinión expuesta anteriormente, a saber, que Dios conoce siempre y simultáneamente todas las cosas.– Parece que se opone a lo expuesto anteriormente, a saber, que Dios ve siempre y simultáneamente todas las cosas,

lo que dice San Jerónimo en la *Exposición de Habacuc* (1, 1, 13-14). Afirma: "Es absurdo rebajar la majestad de Dios hasta el punto de decir que sabe cuántos mosquitos nacen o cuántos mueren, cuál es la cantidad de las pulgas y de las moscas, o cuántos peces surcan las aguas, y cosas semejantes. No seamos tan fatuos adoradores de Dios que, mientras rebajamos a los seres ínfimos su providencia, seamos injuriosos contra nosotros mismos, afirmando que su providencia es la misma en los seres irracionales y racionales". Aquí parece que San Jerónimo dice que Dios no tiene ciencia o providencia de aquellas cosas mínimas. Y si esto es así, entonces no conoce simultáneamente y siempre todas las cosas.

De qué modo deben entenderse las citadas palabras de San Jerónimo.– Así pues, debemos entender que esto ha sido dicho en el sentido de negar que Dios conozca aquellas cosas alternativamente o aisladamente. Y debemos retener que Él no las conoce a través de los diversos momentos del tiempo, así como unas dejan de ser a través de los varios momentos del tiempo, y otras comienzan a ser. Ni Él tiene providencia de aquellos y otros irracionales de la misma manera que la tiene sobre los racionales. Como dice el Apóstol (*1 Cor.,* 9, 9): "¿Es que Dios se ocupa de los bueyes?". Y así como Dios no se preocupa de los bueyes, tampoco de los otros irracionales; sin embargo, la Escritura (*Sab.,* 12, 13) dice que Él tiene cuidado de todas las cosas. Luego tiene providencia y cuidado universalmente de todas las cosas que ha creado, de modo que cada una de las cosas tenga lo que le es debido y le conviene. Pero tiene una providencia y un cuidado especial de los seres racionales, a quienes entregó sus preceptos, a quienes prescribió una ley para vivir rectamente y les prometió premios. Él no tiene esta providencia y cuidado de los irracionales. Por eso el Apóstol dice que Dios no se ocupa de los bueyes; sin embargo tiene providencia de todas las cosas y las cuida, esto es, gobierna todo, Él, que hace salir su sol para todos y a todos les ofrece la lluvia (cfr. *Mt.,* 5, 45). Así pues, conoce cuánta sea la multitud de pulgas, de mosquitos, de moscas y de peces; conoce cuántos nacen o cuántos mueren; pero no conoce esto según los distintos momentos singulares, aún más, los conoce simultáneamente y de una sola vez. Tampoco conoce todo de manera que tenga la misma providencia de los irracionales y los racionales; esto es, de manera que sea providente del mismo modo para los seres irracionales y los racionales. En efecto, dio preceptos a los racionales y delegó a los ángeles su custodia.

Breve resumen de lo expuesto, con adición de algunas cosas.– Por tanto, Dios conoce simultánea e inmutablemente todas las cosas que fueron, son y serán, tanto los bienes, como los males; conoce de antemano todas las cosas futuras: las buenas y las malas.

División del texto de Pedro Lombardo

Aquí muestra el Maestro, de qué es causa la ciencia divina. La exposición se divide en dos partes: en la primera, trata de averiguar si la ciencia divina es invariable; en la segunda, si es universal, en el pasaje "Parece que se opone a lo expuesto anteriormente […] lo que dice San Jerónimo". La primera parte se subdivide en dos: en la primera plantea la cuestión y objeta contra la verdad; en la segunda, la determina, en el pasaje que empieza "Pero a estas argumentaciones replicamos que la ciencia de Dios es totalmente inmutable"; y se divide en dos partes: en la primera determina, concediendo las cosas que establecen una variación por parte del objeto conocido y no por parte de la ciencia; en la segunda determina las cosas que conllevan variación por parte de la ciencia, en el pasaje que empieza. "A esto algunos autores se oponen de este modo". Y en torno a esto, hace dos cosas: primero, niega las cosas que deben ser negadas absolutamente; en segundo lugar, expone la opinión de algunos que conceden ciertas locuciones que parecen significar una variación de la ciencia, pero volviendo a la variación de los objetos conocidos, en el texto que empieza: "Así mismo, algunos dicen que Dios puede conocer más cosas de las que sabe".

"Parece que se opone a lo expuesto anteriormente […] lo que dice San Jerónimo". Aquí intenta averiguar, si la presciencia o providencia de Dios es causa universal de todo; y sobre este punto hace tres cosas: primero, expone la objeción; después, la determina, donde dice: "Así pues, debemos entender que esto ha sido dicho en el sentido"; en tercer lugar, recapitula, en el pasaje que empieza: "Por tanto, Dios conoce simultánea e inmutablemente todas las cosas".

Cuestión 1

Aquí hay que tratar dos cuestiones. Primero, la invariabilidad de la ciencia divina. Segundo: la universalidad de su providencia.

Sobre la primera cuestión, se plantean tres puntos: 1. Si Dios puede no saber lo que sabe; 2. Si puede saber algo que no sabe, o más cosas de cuantas sabe; 3. Si Dios sabe infinitas cosas.

Artículo 1: Si Dios puede no saber aquello que ha sido sabido por El (I q14 a15)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no puede no saber lo que ha sido sabido por Él, puesto que, según San Agustín (*Contra Faust.*, 26, 4), San Jerónimo (*Ad Eustochium*, Epist. 22) y el Filósofo (*Eth.*, VI, 2), Dios no puede hacer que lo pretérito no haya existido. Es así que cuando se dice: “Esto ha sido sabido por Dios” se significa como pretérito. Luego no puede no haber sido sabido por Él.

2. Si se dijera que es un pretérito dependiendo del futuro, esto no significa nada, como anteriormente se ha dicho en la distinción 37, cuestión 1, artículo 3, puesto que en el participio no solamente está implicado un orden al futuro, como sucede con este participio “futurum”, sino también un cierto acto.

3. Todo lo que es, es necesario que sea, mientras es, como dice el Filósofo (*Perih.*, ult.). Es así que el saber de Dios no es a no ser como existente en acto, puesto que es medido por la eternidad en la que nada pasa o se sucede. Luego parece que no puede no ser; y así, Dios no puede no saber aquello que sabe.

4. Según el Filósofo (*De gen.*, II, texto 28) todo lo eterno es necesario. Es así que todo saber de Dios es eterno luego, es necesario. Y esto equivale a decir que no puede no ser.

5. El saber de Dios es su mismo ser. Ahora bien, Él no puede no ser. Luego no puede no saber lo que sabe.

EN CONTRA, todo lo que Dios sabe, lo produce operando. Es así que puede no obrar lo que obra. Luego puede no saber lo que sabe.

SOLUCIÓN

De la misma manera que los atributos divinos se diferencian según las propias razones, y son, sin embargo, una sola realidad; así también, los actos de los atributos siguen a sus razones. Y, por esto, a un acto se le atribuye lo que a otro no le conviene. En efecto, decimos que Dios conoce lo que no quiere, o lo que no hace. Pertenece, pues, a la razón de voluntad el producir libremente su acto; en efecto, lo que se produce o llega a ser por la voluntad, no acaece por necesidad, como dice San Agustín; por lo tanto, puede querer y no querer. Pero esto se debe entender mientras el acto está saliendo de la voluntad, puesto que, después de pasar, no está sometido a su facultad, pues, no puede no haber querido lo que quiso. De modo semejante, no está bajo el dominio de su facultad producir simultáneamente ambas cosas; en efecto, no puede simultáneamente querer y no querer. Y esto no debe entenderse solamente del acto inmediato de la propia voluntad, sino también de todos los actos imperados por la voluntad, como pensar, hablar y otros semejantes.

Así pues, dado que el acto de la voluntad divina está siempre en acto, sin pasar al futuro, está siempre como si estuviera saliendo de la voluntad; de ahí que permanezca la libertad de la voluntad divina respecto a él. Por lo tanto, se puede decir que Dios puede no querer esto; pero no es posible que quiera y no quiera simultáneamente o que en este instante quiera y poco después no quiera, tomando el "después" y el "en este instante" por parte de la voluntad que no puede ser mutable. Y, puesto que se ha dicho antes, en la distinción 8, cuestión 3, artículo 1, sobre el acto de la ciencia divina –en la medida que es la causa de su obra como informándola– que es imperado por la voluntad, por ello, se puede conceder que Dios, de este modo, pueda no conocer previamente. Sin embargo, no puede ser que a la vez preconozca y no preconozca. O que ahora tenga conocimiento previo y después no lo tenga, hablando de la presciencia por parte de la ciencia solamente, de modo que no se violente la razón de futuro: puesto que lo que ahora es futuro después será presente; y en ese momento no habrá algo preconocido, sino conocido.

Y por ello, de conformidad con la distinción del Maestro, se debe decir que si la expresión se toma conjuntamente, Dios no puede no saber lo que ha sido conocido por Él. En cambio, si se toma separadamente, entonces, está en su poder el saber y el no saber; y esta libertad está demostrada cuando se dice que Dios puede no saber esto.

RESPUESTAS

1. El acto de la ciencia divina nunca pasa al pretérito, sino que está siempre en acto; por ello está siempre en la libertad de la voluntad.

2. La solución dada no tiene validez alguna.

3. Lo que es, es necesario que sea, mientras es; pero hablando en términos absolutos, no es necesario que sea. Así, también es necesario que Dios sepa, en tanto que sabe; pero no es necesario que Él sepa si no es con la necesidad de la inmovilidad, la cual no excluye la libertad de la voluntad. Es esta libertad precisamente la que se significa cuando se dice que Dios puede no saber o no querer esto.

4. Todo lo eterno es necesario debido a la necesidad de la inmutabilidad, que no excluye la libertad de la voluntad, como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 3, artículo 1.

5. Aunque el ser y el saber se identifiquen realmente, sin embargo, el saber sigue a la voluntad como mandado por ella; en cambio, el ser no. Por eso su ser no está sometido a la libertad de la voluntad, como lo está el saber operativo de la criatura.

Artículo 2: Si Dios puede saber algo que no sabe

OBJECIONES

Parece que Dios no puede saber algo que ignora. En efecto, Dios no conoce nada de las cosas existentes, a no ser mediante la idea. Es así que no puede haber idea alguna en Él que no exista, pues como la idea es la forma de la realidad que existe en Dios, no se puede entender que sobrevenga sobre Dios una forma sin mutación en Él. Luego no tiene la posibilidad de saber las cosas que ignora.

2. La ciencia se refiere realmente al objeto cognoscible y depende de él. Es más, mudado aquello de lo que depende la cosa, cambia también la cosa. Luego parece que si algo puede ser conocido por Dios, sin que sea conocido ahora, su ciencia podría cambiar.

3. La cantidad de la ciencia es considerada según la cantidad de los objetos cognoscibles, como la cantidad de la virtud es considerada de conformidad con la cantidad de los objetos. Luego el aumento de la ciencia sigue a la pluralidad de los escibles. Es así que, si pudiera saber algo que no sabe, podría saber más de lo que sabe. Luego su ciencia podría aumentar, cosa que es imposible. Luego también es imposible lo primero.

4. Como se ha dicho antes en la distinción 38, cuestión 8, artículo 4, Dios no solamente conoce las cosas que existen, sino también las que no existen. Es así que nada puede haber distinto de ellas, puesto que no hay nada intermedio entre el ente y el no ente. Luego no puede saber algo distinto de las cosas que sabe.

EN CONTRA, Dios puede operar lo que no opera. Es así que todo lo que opera, lo opera mediante su ciencia. Luego puede saber algo distinto de las cosas que sabe.

SOLUCIÓN

Se dice que Dios sabe algo de dos modos: o con la *ciencia de visión*, en la medida en que ve las cosas que son, serán o han sido, no solamente en la potencia de sus causas, sino también en el ser propio; o con la *ciencia de simple inteligencia*, en cuanto que conoce que las cosas que no existen en ningún tiempo existen en la potencia de sus causas; así pues, hablando de esta ciencia, Dios no puede saber algo distinto de las cosas que sabe, ya que no puede haber nada distinto de aquellas cosas que son o que pueden ser.

En cambio, hablando de la *ciencia de visión*, de la que aquí habla el Maestro, así puede ver algo distinto de las cosas que ve, en cuanto que a las cosas que tienen el ser solamente en su propia potencia puede dárselo en la misma naturaleza. Pero si hubiera sacado esto al ser, Él lo debía haber preconocido desde la eternidad, y, en consecuencia, se debe hacer aquí la misma distinción que se ha hecho antes en el artículo anterior. En efecto, si se entiende la expresión conjuntamente [*conjuctim*], entonces, Dios no puede saber lo que no sabe, puesto que esas dos cosas no son posibles simultáneamente, esto

es, que Dios sepa algo que no ha sabido desde la eternidad. En cambio, si la expresión se entiende separadamente [*divisim*], entonces es verdadera y es designado el poder de la libertad –como se ha dicho en el artículo precedente– y no hay mutabilidad de la ciencia o de la voluntad.

RESPUESTAS

1. La idea [*idea*] según la esencia es una sola y solamente se distingue en relación a cosas diversas. Por lo tanto, si se pusiera alguna otra realidad, no se produciría la adición de alguna otra forma, sino sólo la adición de la relación. Incluso se puede decir mejor que, como el saber mismo está sometido a la libertad de la voluntad, así también la idea, en la medida en que en ella termina el acto de la ciencia divina –como la ciencia del artífice termina en la forma del artefacto que él piensa–, por eso, la razón de idea y la razón de acto de saber son semejantes. En efecto, de la misma manera que no puede afirmarse que el acto de saber esté en Él y que no haya estado, así, tampoco se puede pensar que la idea esté en Él y que no haya estado; en cambio, la libertad de la voluntad puede ser señalada respecto a ambas cosas.

2. Nuestra ciencia depende del objeto cognoscible. Ahora bien, el objeto cognoscible depende de la ciencia de Dios, por lo tanto, de la misma manera que nuestra ciencia varía, aunque permanezca inmóvil el objeto cognoscible, así también, el objeto cognoscible cambia, aunque la ciencia de Dios no cambie.

3. Aunque, de algún modo, se conceda que Dios puede saber algo distinto de las cosas que sabe, sin embargo, parece que no es posible conceder que pueda saber más cosas de lo que sabe. En efecto, cuando se dice "más cosas", se designa una comparación a algo preexistente con el cual estas cosas no estaban. Y, por eso, no puede suceder que ambas denominaciones sean verdaderas: antes no sabía y ahora sabe; y esto no puede hacerlo; y, de este modo, resulta claro que, cuando se dice, que puede saber más cosas, en un cierto modo, esto se dice en sentido compuesto. Por lo que el Maestro no lo concede en términos absolutos, sino que expone una opinión. Y, semejantemente, no se debe conceder que se añada algo a su ciencia, ni algo de este género, que haga entender el sentido compuesto. A pesar de todo, si se concediera, no por ello se seguiría que se puede aumentar la ciencia, puesto que Él, con un único e idéntico medio conoce muchas cosas y pocas; ese medio que es el objeto primero y por sí de su ciencia, a saber, su esencia, la cual es la semejanza de las cosas.

4. Las cosas que no son, Dios no las conoce con la *ciencia de visión*; y sólo de ésta hablamos aquí.

Artículo 3: Si Dios conoce infinitas cosas
(I q14 a1)

OBJECIONES

1. Parece que Dios conoce infinitas cosas. En efecto, la ciencia es enumerada según los objetos conocidos. Es así que en el *Salmo,* 146, 5, se dice que "de su sabiduría no hay medida". Luego las cosas conocidas por Él son infinitas.

2. Dios no conoce ciertas especies de los números de modo diverso a como conoce otras. Es así que conoce algunas en acto y con una ciencia determinada, esto es, a todas aquellas que conoce el hombre. Luego parece que Él conoce infinitas cosas de modo determinado, puesto que las especies de los números son infinitas.

3. Los particulares son infinitos. Ahora bien, Dios conoce los particulares, como se ha dicho en la distinción 36, cuestión 1, artículo 1. Luego conoce infinitas cosas.

4. Se dice que su potencia es infinita, y se dice absolutamente que es de las cosas infinitas. Es así que nada puede hacer, a no ser mediante su ciencia. Luego parece que su ciencia es de infinitas cosas de modo absoluto.

5. Todo aquello que es sabido, es comprendido perfectamente con la ciencia. Ahora bien, todo aquello que es comprendido, está delimitado por la comprensión del entendimiento, como dice San Agustín en el libro *De videndo Deum* (*Epist. 112*, 9), y el Filósofo en el libro II de *Metaphysica* (texto 19). Luego parece que ningún entendimiento puede conocer perfectamente, puesto que lo infinito no puede ser delimitado.

6. Si se dijera que, aunque sea infinito en sí, sin embargo, referido al entendimiento divino, es finito, sucede lo contrario: pues, lo que se dice de alguna cosa de modo diverso respecto a cosas diversas, está en el género de la relación; pues por esto el Filósofo demuestra que lo grande y lo pequeño son relativos. Luego todo aquello que se predica de alguna cosa de modo absoluto, con cualquier cosa que se compare, le convendrá. Es así que el ser infinito es un predicado absoluto. Luego lo que en sí es infinito, no puede ser llamado o denominado finito respecto a nada.

7. El infinito es infinito para lo finito; puesto que no puede ser atravesado por él. Ahora bien, como el infinito no es atravesado por lo finito, tampoco es atravesado por el infinito, como se prueba en el libro IV de la *Physica* (texto 19). Luego el infinito no es finito, ni respecto a lo finito, ni respecto a lo infinito.

8. Todo lo que se sabe en acto, está en acto en el cognoscente. Es así que los infinitos no pueden estar en acto. Luego los infinitos no pueden ser conocidos.

SOLUCIÓN

El infinito puede tomarse de dos modos: o intensivamente a modo de la cantidad

continua, y así Dios no conoce el infinito en acto, puesto que una cantidad infinita y continua no existe, ni es posible que exista, a no ser que se diga que conoce el infinito en cuanto que se conoce a sí mismo, que es infinito. O se puede tomar de otro modo el infinito según la cantidad discreta; y, así, se debe decir que, mediante la *ciencia de simple inteligencia* Dios conoce las infinitas cosas que existen en potencia, tanto según los individuos, como según las especies. En efecto, podría crear otras infinitas especies, y sabe que Él podría crearlas.

Por otro lado, hablando de la *ciencia de visión*, en la medida en que ve las cosas no sólo en sí mismo, sino que también ve cada una de ellas en el propio ser, así, su ciencia no es de los infinitos. Ahora bien, no sucede esto por defecto de su ciencia, sino por defecto de las cosas que no son infinitas, enumeradas según el tiempo. Por lo tanto, si se da por supuesto que el mundo ha existido siempre y que nunca tendrá fin, como afirmaron los filósofos (según *Phys*., VIII, texto 13), su ciencia es de los infinitos, incluso viendo cada una de las cosas en el propio ser. Esto que no puede corresponder a nuestra ciencia, puesto que sólo puede conocer propiamente cada una de las cosas mediante las diversas formas recibidas de ellas. De ahí que sea preciso que conozca una cosa detrás de otra, como resulta claro de lo expuesto en la distinción 35, cuestión 1, artículo 1; y, así, si conociera infinitas cosas, se seguiría que enumeraría infinitas cosas, lo cual es imposible.

Sin embargo, nuestro entendimiento puede, en cierto modo, conocer infinitas cosas en cuanto que entiende la forma universal que está en potencia para los singulares infinitos. De ahí que también los filósofos (según *De anima,* III, texto 19) demuestren que el entendimiento es inmaterial, puesto que, en cierto modo, posee una capacidad infinita; cosa que de ningún modo puede convenir a una facultad que existe en la materia. En cambio, el entendimiento divino conoce con su único medio, que es su esencia, todas las cosas que son o pueden ser con un conocimiento no solamente universal, sino también con un conocimiento propio y determinado, como queda claro de lo expuesto en la distinción 35, cuestión 1, artículo 3. Por lo tanto, no es preciso que conozca las diversas realidades con el paso de una a otra, sino que, con una sola mirada [*intuitu*], ve todas las cosas; y, debido a esto nada impide que se extienda a infinitas cosas.

RESPUESTAS

1. Para la ciencia divina, se dice que no hay numeración, debido a su infinita capacidad de comprender, y no debido a la infinitud de las cosas sabidas con una determinada *ciencia de visión*, mediante la cual las cosas son conocidas en su propia naturaleza.

2. Dios conoce también con la *ciencia de visión* algunas especies de los números, pero no todos; puesto que, establecido el principio y el fin del mundo, hay una cierta especie de número, a la que las cosas, existentes en la sucesión de los tiempos no superan. Sin embargo, las conoce todas con la *ciencia de simple inteligencia*.

3. El número de los particulares no es infinito en términos absolutos, a no ser que se suponga la eternidad del mundo –cosa que es contra la fe–.

4. La potencia mira como objeto al ente posible, cuya razón no depende del ser en acto; por lo que si se establece que los infinitos nunca son llevados al acto en la sucesión del tiempo, entonces, se dice que la potencia se refiere absolutamente a los infinitos. Por otro lado, el objeto de la ciencia es la verdad, que se convierte con el ente. Por lo tanto, no se puede decir que la ciencia es absolutamente de las cosas que no tienen ser en acto según un tiempo cualquiera, sino solamente, bajo un cierto aspecto; como también, bajo un cierto aspecto, se dice que existen en la potencia de la causa.

5. El entendimiento que pasa de una realidad a otra, no puede comprender una realidad infinita, puesto que le pondría límites al enumerar sus partes; sin embargo, la ciencia de Dios, sin pasar de una cosa a otra, considera uniformemente una sola realidad y muchas realidades, finitas e infinitas.

6. Estamos de acuerdo con lo que se dice en el argumento sexto.

7. El entendimiento divino no entiende las cosas pasando de una a otra; de ahí que la objeción no es procedente.

8. Todas las cosas que conoce Dios, son en Él una sola cosa y solamente se distinguen de acuerdo con las diversas relaciones. Ahora bien, no hay inconveniente en que las relaciones que siguen a la operación del entendimiento, sean infinitas –como dice Avicena (*Metaphys*., III, 19)–.

Cuestión 2

A continuación se examina la providencia divina. Sobre esta cuestión se plantean dos puntos: 1. Qué es; 2. Si la providencia es de todas las cosas.

Artículo 1: Si la providencia pertenece a la ciencia

OBJECIONES

1. Parece que la providencia pertenece a la ciencia. En efecto, como dice Boecio (*De consol.*, V, 5), se llama providencia de Dios, porque ve a lo lejos, como desde la atalaya de la eternidad. Es así que el ver pertenece a la ciencia. Luego parece que también la providencia pertenece a la ciencia.

2. Parece que la providencia pertenece a la omnipotencia. En efecto, en el libro de la *Sabiduría,* 14, 3 está escrito: "Tú, oh Padre, gobiernas todas las cosas con la providencia". Es así que el gobierno pertenece a la potencia, como está escrito en *Hebreos,* 1, 3: "El que sustenta todas las cosas con la potencia de su palabra". Luego parece que también la providencia pertenece a la omnipotencia.

3. Parece que también pertenece a la voluntad. En efecto, como dice el Damasceno (*De fide,* II, 19), la providencia es la voluntad divina según la cual todas las cosas reciben la conducción conveniente al fin; y así se ve expresamente que pertenece a la voluntad.

4. Parece que la providencia se identifica con la disposición. En efecto, como dice Boecio (*De consol.,* IV, 6), la providencia es el orden de cosas, constituido como guía supremo de todo, mediante la cual Dios dispone todas las cosas. Es así que el disponer pertenece a la disposición. Luego parece que se identifican disposición divina y providencia.

5. Parece que se identifica con el destino [*fatum*]. En efecto, la comparación de una cosa a cosas diversas no diversifica su esencia. Es así que el destino y la providencia solamente se diferencian según la comparación a cosas diversas; en efecto, como dice Boecio (en la cita anterior), el modo por el que las cosas son administradas, cuando se refiere al conocimiento divino recibe el nombre de providencia; en cambio, cuando se refiere a las mismas cosas que son administradas, se llama destino. Luego parece que la providencia y el destino no difieren esencialmente.

SOLUCIÓN

Estas tres cosas: *disposición*, *ciencia* y *providencia*, se complementan por adición de una a la otra. En efecto, dado que Dios posee como una ciencia práctica de las cosas creadas, su ciencia debe ser considerada al modo de la ciencia del artífice. Hay que tener presente que el artífice, al preconcebir su artefacto, en primer lugar considera el fin; a continuación considera el orden de la cosa que intenta hacer, para aquel fin, y, en segundo lugar, también el orden de las partes recíprocamente: que los cimientos estén bajo las paredes y las paredes bajo el techo; y este orden de partes recíprocas se ordena posteriormente al fin de la casa.

En tercer lugar, es necesario que considere aquellas cosas mediante las cuales la obra sea llevada a la consecución del fin, y que se eviten las cosas que pueden impedir el fin,

por lo que piensa el armazón de la casa mediante algunos añadidos, ventanas y cosas semejantes, con los cuales la casa sea apta para ser habitada. Este pensamiento es llamado con el nombre de *ciencia*, en razón del solo conocimiento y no en razón de operación alguna. Por lo tanto, mira al fin y a los medios.

Pero en razón del orden pensado al realizar la obra, es llamado con el nombre de *disposición*, puesto que la disposición significa un cierto orden; por lo que la disposición es llamada ordenamiento de la generación.

Por otra parte, en razón de las cosas que conducen al fin, es denominado *providencia*: en efecto, recibe el nombre de próvido quien planea bien todas las cosas que se refieren al fin y evita aquéllas que pueden impedirlo.

Por lo tanto, en Dios también se habla de *ciencia* en la medida que Dios tiene conocimiento de sí mismo y de las cosas que hace. Ahora bien, se llama *disposición* en razón del doble orden que Él establece en las cosas, esto es, de una cosa respecto a la otra, en cuanto que se ayudan recíprocamente para conseguir el fin último; y también de todo el universo respecto a Dios, como también dice el Filósofo (*Metaphys*., XI, texto 52) en el pasaje donde pone el ejemplo del orden recíproco de las partes de un ejército, y del orden respecto al bien del general. Finalmente, se habla de *providencia* en cuanto que atribuye a las cosas así ordenadas aquello que conserva el orden y rechaza el desorden de todas las cosas.

RESPUESTAS

1. La providencia y la disposición, consideradas de modo diverso, pertenecen a la ciencia, a la voluntad y a la potencia; y esto resulta claro por la analogía ofrecida. En efecto, es posible que un artífice tenga conocimiento de los artefactos sólo especulativamente, sin que intente operar; y así su providencia y disposición pertenecen sólo a la ciencia. Ahora bien, en cuanto que ulteriormente lo ordena a la obra con el propósito de realizarla, pertenece a la ciencia y a la voluntad. Finalmente, en cuanto que lo pone en la obra, así, pertenece a la ciencia, a la voluntad y a la potencia mediante la que se opera. Así también sucede en Dios. En efecto, resulta claro que la providencia y la disposición, tomadas en los dos primeros modos son eternas, pero tomadas en el tercer modo son temporales. La misma ejecución de la providencia, recibe el nombre de *gobierno*.

2, 3, 4. Por lo tanto, resulta clara la respuesta a las objeciones segunda, tercera y, de modo semejante, la cuarta, puesto que la providencia incluye la disposición y añade algo: y, por este motivo, se dice también que Dios dispone mediante la providencia.

5. La providencia y el destino [*fatum*] se diferencian esencialmente. En efecto, de la misma manera que la forma de la casa difiere esencialmente, según que está en la mente del artífice, donde tiene el nombre de arte, y según que está en las piedras y maderas en

las que se denomina artefacto; así también la razón del gobierno de las cosas tiene un ser en la mente divina, donde se llama *providencia*, y otro en las causas segundas, mediante cuyas funciones el gobierno divino se cumple. Por eso el destino [*fatum*] se deriva del verbo "for, faris" [hablar, profetizar], bien sea, porque es una cierta manifestación [*effatum*] del ordenamiento divino, de la misma manera que la palabra oral es una cierta manifestación del concepto interior; o bien porque partiendo de esta consideración de las causas, solían antiguamente hablar [*fari*] de las cosas futuras, como de la consideración del movimiento del cielo, sobre todo.

Artículo 2: Si la providencia es acerca de todas las cosas
(I q22 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la providencia no es de todas las cosas. En efecto, el alejamiento de las cosas que obstaculizan el fin, pertenece a la providencia. Decimos que hay mal debido al desorden que establece respecto al fin. Luego parece que no todas las cosas subyacen a la providencia divina, puesto que los males son muchos en el universo.

2. Nada que sucede por azar es objeto de la providencia, puesto que se dice acaso [*casus*] o azar al evento imprevisto de una cosa y, según el Filósofo (*Phys*., III, texto 62), sucede en las cosas que se realizan en vistas a un cierto fin, cuando acaece una cosa distinta de aquello que se pretendía. Ahora bien, en el mundo suceden muchas cosas al azar, como prueba el Filósofo (*Metaphys*., VI, texto 6); de otro modo, todas las cosas acaecerían por necesidad, si ciertas causas no fallaran en algunas ocasiones, lo que introduce el azar. Luego no todas las cosas son objeto de la providencia de Dios.

3. Todo lo que es objeto de la providencia, ha sido ordenado a una sola cosa. Es así que el libre albedrío no ha sido ordenado a una sola cosa, sino que está abierto a dos posibilidades. Luego las cosas que derivan del libre albedrío, no están bajo la providencia divina.

4. Todo lo que es objeto de providencia consigue el fin en la mayoría de los casos, a no ser que haya una providencia que yerra. Es así que el mal se encuentra en la mayor parte de los casos, el cual se produce de acuerdo con el alejamiento del fin. Luego, el universo no está regido por la providencia.

5. Es propio de la providencia ordenar. Es así que acaecen muchas cosas desordenadamente en el universo, tanto en las cosas naturales, por ejemplo, que los veranos sean lluviosos y los inviernos secos; como también en los hombres, como por ejemplo que los justos sean castigados por los impíos, quienes nadan en medio de la prosperidad y muchas otras cosas de este género. Luego parece que el universo no es gobernado por la providencia.

6. En *Habacuc*, 1, 14, se lee: "¿Acaso tratarás a los hombres como a los peces del mar?", y dice esto maravillándose de las cosas que parecen acaecer desordenadamente entre los hombres. Luego parece que la providencia de Dios no se extiende a los animales irracionales.

EN CONTRA, está lo que está escrito en el libro de la *Sabiduría*, 12, que Él tiene cuidado de todas las cosas. Es así que con el nombre de cuidado o de solicitud, se designa la providencia. Luego su providencia se extiende a todas las cosas.

SOLUCIÓN

Esta cuestión ha sido discutida por todos los sabios y, por ello, es necesario ver las posiciones de los diversos autores, para que, evitados los errores, mantengamos el camino de la verdad.

Hay que tener presente, pues, en primer lugar, que algunos han afirmado que no existe providencia de ninguna cosa, sino que todas las cosas suceden al azar o casualmente. Ésta fue la posición de Demócrito y la opinión de casi todos los antiguos filósofos de la naturaleza, los cuales negaban la causa agente y ponían sólo la causa material. Pero esta opinión se refuta eficazmente en filosofía.

Otros afirmaron que había providencia de algunas cosas y no de todas; y estos se dividen en dos vías. En efecto, una posición es que la providencia de Dios solamente se extiende a las especies, y no a los individuos, a no ser que sean necesarios: puesto que decían que aquello que sale de su curso, no está bajo las leyes de la providencia. Y, por esto, las cosas que con frecuencia se alejan de su curso ordenado no son objeto de la providencia, como los particulares corruptibles y generables. Esta opinión es atribuida a Aristóteles; y, aunque no es posible conformarlo expresamente en sus palabras, sin embargo su Comentador la expone expresamente como suya, en el libro XI de *Metaphysica* (texto 52). En efecto, dice que no le está permitido a la bondad divina tener solicitud de los singulares, a no ser en cuanto que tienen comunidad en la naturaleza común, como, por ejemplo, que la araña sepa hacer la tela y cosas semejantes. Pero esta opinión elimina expresamente el juicio de Dios sobre las obras de los hombres.

Por lo que la otra posición fue: que Dios tiene providencia de todas las cosas que se han citado, y también de los individuos humanos, no solamente en la comunidad de especie, sino también según sus actos particulares. Rabí Moisés (libro III, cap. 18) expone esta tesis y argumenta a partir del hecho de que, en el hombre, incluso el particular, se encuentra la naturaleza intelectual, mediante la que comprende con su entendimiento la forma de la especie, en cuanto que es especie, puesto que el entendimiento atribuye la intención de universalidad a la naturaleza aprehendida, intención que no está en las cosas fuera del alma. Y por eso el individuo humano tampoco es abandonado por la providencia que se refiere a las especies –y, sobre todo, porque tiene algo en común con las sustancias perpetuas a las que se refiere también de por sí la providencia– y la que se refiere a los individuos. Esto sucede en su parte más noble: el entendimiento. Pero, dado que el conocimiento divino se refiere igualmente a los singulares y a los universales, como se ha establecido antes, y dado que pertenece a aquél que es sumamente bueno, el ordenar todas las cosas al fin, según su naturaleza, parece conveniente que la providencia también se refiere a todos los singulares. Y, además, aquello va expresamente contra la afirmación del Señor (*Mt.,* 10) que dice que ni siquiera uno de los pájaros cae en tierra sin la voluntad del Padre celestial, esto es, sin su providencia.

La posición de otros es que Dios tiene providencia de todas las cosas. Pero algunos

de estos afirman que la providencia es igual para todas las cosas; y estos caen necesariamente en tres errores. Unos, al estimar que la providencia es la misma para los bienes y los males –dado que estas dos cosas no pueden ser intentadas por un solo agente–, se han visto obligados a poner dos dioses, de los que uno es providente de los bienes y el otro de los males, según la herejía maniquea. Esta posición ha sido eficazmente refutada por los santos y por los filósofos, puesto que el mal no tiene causa eficiente, ni puede ser objeto de una voluntad. Otros, al juzgar que la providencia de las cosas contingentes y necesarias es semejante, se vieron obligados a negar el libre albedrío y la contingencia, afirmando que todas las cosas que están sometidas a la providencia, acaecen por necesidad; pero esta posición resulta evidentemente falsa al sentido común. Otros, al estimar que la providencia de los racionales e irracionales era semejante, se vieron obligados a afirmar que no sucede a los brutos ningún mal que no haya sido dispuesto por la providencia, como pena para ellos, o en vista de un premio mayor; y, por esto, afirman que es pecado matar un animal, como lo es matar a un hombre. Algunos herejes de nuestro tiempo parecen pensar de este modo.

Pero, dado que todas estas posiciones son ajenas a nuestra fe, se debe decir simplemente que todas las cosas están sometidas a la providencia, pero no del mismo modo; vamos a ver de qué manera sucede esto. En efecto, se ha dicho que la providencia supone la *disposición*, la cual determina en las cosas el orden mantenido en el grado de las diversas naturalezas. Así pues, dado que corresponde a la providencia el no destruir el orden de las cosas, el efecto de la providencia se cumple en ellas de acuerdo con su propia conveniencia, puesto que han sido hechas para alcanzar su fin. En efecto, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 4), no es propio de la providencia destruir las naturalezas, sino conservarlas. Y por esto ha instituido ciertas cosas de modo que, según su condición, consigan el fin mediante su principio que no es otra cosa sino la naturaleza, como ocurre en todos los seres irracionales. En otros seres añadió otro principio que es la voluntad. Ahora bien, en aquellas cosas que consiguen el fin mediante el principio que es la naturaleza, se encuentra un cierto grado, puesto que la naturaleza de ciertas realidades no puede ser impedida o apartada de la consecución de su efecto. Y éste es el grado más elevado, como sucede en los cuerpos celestes: por lo que en estos no acaece nada no intentado por Dios por un defecto de ellos. Y, debido a esto, Avicena (*Metaphys*., VIII, 6) dice que por encima de la esfera de la luna no existe el mal y se refiere al mal de la naturaleza. Por otra parte, hay otro grado de la naturaleza que puede ser impedido y fallar, como la naturaleza de las cosas generables y corruptibles; y, aunque esta naturaleza sea inferior en bondad, a pesar de todo también es buena; y es mejor que ambas estén simultáneamente y no sólo una de ellas. Pero si Dios otorgase a esta naturaleza el no fallar nunca, ya no sería esa naturaleza, sino que sería otra; y así no existirían ambas naturalezas, con lo que se derogaría la perfección del universo. Por lo tanto, ha creado esta naturaleza, sabiendo de antemano que llevaría con ella un defecto, que es el mal de la naturaleza, pero sin intentarlo. Pero Él ha tenido providencia, de modo que, si sobreviniera el mal por defecto de una naturaleza, lo ordenaría al bien;

como observamos que la corrupción de una cosa es la generación de otra. Este modo de providencia se extiende también a los animales irracionales, que se mueven por instinto de la naturaleza más bien que por elección de la voluntad. Y, por ello, el mal que les sobreviene, es compensado mediante el bien de la naturaleza, y no mediante el bien del premio, como, por ejemplo, la muerte de la mosca es el alimento de la araña.

Pero en las criaturas más nobles, aparte de la naturaleza, se encuentra otro principio que es la voluntad. Este principio, cuanto más cerca está de Dios, tanto más está libre de la necesidad de las causas naturales, como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*, V, 2; por lo que de su condición se sigue que puede mantener el recto orden, tendiendo al fin, y también puede alejarse de dicho fin. Ahora bien, si tendiera inevitablemente al fin, se le eliminaría esa condición de su naturaleza mediante la providencia divina, como dice Dionisio en el texto citado. Y, por ello, esa condición ha sido implantada por Dios de modo que puede alejarse del fin; pero de tal manera que está en sus manos el fallar o el no fallar; sin embargo, esto no estaba en el defecto del principio natural. Y Dios ha conocido previamente estos defectos de las voluntades, defectos que acaecen fuera de la intención de la providencia. Y Dios los ha ordenado al bien no sólo de la naturaleza, sino también a un bien de tipo similar al bien de la justicia, el cual se muestra cuando la culpa está ordenada por la pena, y al bien de la voluntad de los demás, quienes mediante su perversidad o se corrigen de los pecados, o crecen en méritos para la gloria. También ha ordenado Dios aquellos defectos para otras muchas cosas que la razón humana es incapaz de explicar.

En consecuencia, resulta claro que el bien y el mal están sometidos a la providencia divina: el mal como conocido de antemano y ordenado, pero no como intentado por Dios; en cambio, el bien como intentado. Pero lo necesario de modo que no pueda fallar, y lo contingente de modo que pueda fallar; y lo voluntario de manera que tenga la pena o el premio, o sea ordenado para el premio o el castigo de alguien. Finalmente, lo natural, de manera que consiga el fin natural, si es un bien, y lleve al bien de otra naturaleza, si es un mal.

RESPUESTAS

1. Es propio de la providencia dirigir todo a su fin, y eliminar los impedimentos, pero manteniendo la naturaleza dirigida al fin, de cuya condición defectible acaecen los males, y no debido a la intención divina que ordena los males al bien.

2. El efecto acompaña a la condición de su causa próxima. Por ello, aunque haya algo que sea objeto de la providencia de Dios, se dice que sucede por azar [*casu*] si se verifica fuera de la intención la naturaleza del operante; o, por fortuna [*fortuna*] si se verifica fuera de la intención del agente que obra por un propósito.

3. El libre albedrío esencialmente está ordenado a una sola cosa: al bien, de manera que puede alejarse de él y encontrarse en él. Pues, si tendiera inevitablemente a una sola

cosa, se eliminaría el carácter voluntario en esa naturaleza.

4. El mal puede ser tomado en las cosas naturales o en las voluntarias. Si se toma en las cosas naturales, es claro que el mal acaece en la menor parte de los casos [*in paucioribus*], no solamente según los supuestos, dado que el mal de la naturaleza solamente acaece en la esfera de las realidades generables y corruptibles, la cual tiene una pequeña extensión respecto a los cuerpos celestes en los que el mal no puede existir, puesto que son incorruptibles y sus movimientos no pueden tener desórdenes al suceder siempre del mismo modo; sino también considerando las cosas en el mismo supuesto, ya que las causas naturales acompañan a sus efectos en la mayor parte de los casos y fallan en la menor, y, por esto, sobreviene el mal. Ahora bien, el mal también puede acaecer en las realidades voluntarias, se encuentra en la menor parte de los casos en cuanto al número: en la naturaleza angélica, puesto que los ángeles, los que permanecieron fieles fueron más numerosos que los que cayeron; y quizá también más numerosos que todos los que serían condenados, demonios y hombres.

Ahora bien, en la naturaleza humana parece que el bien se encuentra en la menor parte de los casos [*in paucioribus*]. Pueden señalarse dos razones. Una, es debido a la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original; y Dios, incluso, ha previsto y ha preordenado esa corrupción, como también otros males; pero no prohibió que la naturaleza mantuviera su libertad, puesto que, quitada ésta, sería destruida la razón misma de la naturaleza. La otra razón puede tomarse de la propia naturaleza de la condición humana. En las realidades intelectuales ocurre lo mismo que en las naturales donde hay tres grados: en efecto, hay algo que tiene el ser solamente en acto, como los cuerpos celestes, y, en esto, es imposible que le sobrevenga defecto alguno del ser; en cambio, hay también algo que tiene el ser solamente en potencia, como la materia prima; y esto siempre tiene defecto a no ser que éste sea apartado mediante algún agente que la reduzca a acto; finalmente, hay algo que tiene el acto mezclado con la privación, y, debido al acto que dirige a la obra, obra rectamente en la mayor parte de los casos y falla en la menor parte, como resulta claro en la naturaleza de las cosas generables y corruptibles. En efecto, por lo que hace a las realidades intelectuales, hay una naturaleza intelectual que es acto completo sin mezcla de privación alguna o de potencia; y de ella no puede proceder algo no recto, como es claro en el caso de Dios. Hay también una cierta naturaleza a la que se le mezcla la potencia, sin embargo, tiene, dentro de su propia naturaleza, un acto que se dirige a la operación, como acaece en los ángeles; y, por esto, esa naturaleza falla o se aparta de la rectitud en la menor parte de los casos. Pero, en la naturaleza humana, las perfecciones segundas, mediante las cuales las obras son dirigidas, no son innatas, sino adquiridas o infusas. De ahí que el Comentador, en el libro III *De anima* (texto com. 14), compare el entendimiento posible humano a la materia, y el Filósofo a una tablilla en la que no hay nada escrito. Por eso, la misma naturaleza humana, considerada en sí misma, está de igual modo indiferente respecto a todas las cosas que se han de conocer o hacer. Y, puesto que –según Dionisio (*De div. nom.*, 4)–

el mal sucede de muchas maneras, mientras que el bien se produce de un solo modo, por eso, en la mayoría de los casos, la naturaleza humana se inclina al mal. Pues considerada así la naturaleza humana, aún no es un agente perfecto, a no ser respecto a las operaciones naturales. Ahora bien, es un agente perfecto, en cuanto a todas sus operaciones, en el momento en el que ya está perfeccionada con las perfecciones segundas que son las virtudes; y por esto, cuando es determinada mediante la perfección segunda, bien sea infusa, bien adquirida, entonces está determinada a una sola cosa, a la cual tiende como en la mayor parte de los casos, tal y como ocurre en nuestro estado itinerante, o siempre, tal y como sucede en el estado de la patria celestial. Por lo que Tulio (*Tuscul.*, 2; *De off.*, 2) compara la virtud a la naturaleza, afirmando que es un hábito voluntario de acuerdo con la razón según el modo de la naturaleza; por lo que la voluntad, perfeccionada por la virtud de la justicia, está dispuesta a las obras justas, como el fuego está dispuesto al movimiento ascendente. Con esto, también resulta claro que el orden de la providencia se conserva más en los buenos que en los malos.

5. Todo lo que hay en el mundo está ordenado; aunque la razón de orden, en ciertas cosas, no nos aparezca y, sobre todo, en las cosas voluntarias, puesto que tanto a malos, como a buenos, unas veces les sobrevienen los bienes y, otras veces, los males. Pero este orden de cosas es conocido por Dios; como el médico sabe cuándo y por qué tanto a enfermos, como a sanos les da, unas veces cosas calientes, otras frías; y, sin embargo, el que desconoce la ciencia admira esta actuación, como dice Boecio (*De consol.*, V, 6). Pero, si se considera diligentemente esta falta de orden, se la encuentra no en aquellas cosas a las que de por sí están ordenadas las obras humanas, y que, por sí, son solamente buenas o malas. En efecto, la obra buena siempre tiene añadido el premio de la bondad en la perfección de la virtud, que es el bien humano y, en la consecución de la bienaventuranza, a la que se ordenan las obras humanas. Y lo contrario ocurre en el caso de los males. Pero, parece que esta mezcla acaece en aquellos bienes que están fuera del hombre, o que no son sus bienes, en la medida que es hombre, como en los bienes corporales y en los bienes de naturaleza; aunque, a pesar de todo, esta mezcla esté siempre ordenada a lo que es de por sí el bien del hombre: o de la gracia, o de la gloria, según las palabras del Apóstol en la *Epístola a los Romanos*, 8, 28: “Dios hace concurrir todas las cosas para el bien, a los que le aman”, o en la manifestación de la justicia divina. En efecto, los impíos prosperan frecuentemente en esta vida, para que aparezca más manifiesto su castigo, cuando se les juzgue.

6. Según aquel testimonio de autoridad se indica que la providencia de los animales y de los hombres no es semejante; y esto resulta verdadero, de acuerdo con la exposición hecha en el cuerpo del artículo.

PREDESTINACIÓN Y REPROBACIÓN COMO PROVIDENCIA ESPECIAL

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Explica la certeza de la predestinación.*
- Ningún predestinado puede condenarse, y ningún réprobo puede salvarse. San Agustín afirma que el número de los elegidos no puede disminuir, ni aumentar.
- *Objeción*: Dios puede infundir la gracia en quienes no la ha otorgado, o negarla a quienes la ha dado; y así se salvaría el réprobo y se condenaría el predestinado.
- *Respuesta*: De modo absoluto, y en cuanto a la persona particular, puede ocurrir así; mas suponiendo la predestinación, y en sentido compuesto, eso no puede ocurrir.
- *Objeción*: Estas dos cosas no pueden ser verdaderas, a saber: que uno esté predestinado y además se condene; pero una de esas cosas no puede no ser, a saber: que esté predestinado; porque esto es desde la eternidad; luego también la otra no puede ser, a saber: que se condene; porque la una y la otra no pueden ser simultáneamente.
- *Respuesta*: También la proposición que dice "una de estas dos cosas no puede no ser", a saber, que sea predestinado, se toma en sentido compuesto y dividido. Pues suponiendo que desde la eternidad está predestinado, eso no puede no ser: lo cual se toma en sentido compuesto. Pero absolutamente pudo este hombre no estar predestinado desde la eternidad y, consiguientemente ser condenado, en cuanto se mira desde la persona: entonces se toma en sentido dividido; y lo mismo se sigue de la presciencia de Dios, por la que también es algo sabido desde la eternidad.

2. *Explica qué sea la predestinación y la reprobación.*
- Compara la predestinación y la reprobación, tanto en sí mismas como en sus efectos.

a) En sí misma, la predestinación es una preparación de la gracia, o sea, una elección por la que Dios eligió a los que quiso antes de la creación del mundo.
- Mas la reprobación es la presciencia de la iniquidad de algunos, y preparación de su condena.
- En la predestinación se consideran dos elementos, a saber: la gracia en el presente y la gloria en el futuro; y ambos elementos son preparados.
- También en la reprobación se consideran dos elementos: uno que Dios conoce previamente y no prepara, o sea, la iniquidad; otro, que Dios conoce previamente y prepara, a saber, la pena eterna.

b) Según los efectos. El efecto de la predestinación es la donación de la gracia; el efecto de la reprobación es la inflexibilidad. Pero Dios no es inflexible impartiendo malicia, sino no otorgando la gracia.

Qué es la predestinación y en qué se diferencia de la presciencia.– La predestinación se refiere a los bienes de salvación y a hombres que han de ser salvados. En efecto, como dice San Agustín en el libro *De praedestinatione Sanctorum* (10, 19): "La predestinación es la preparación a la gracia que no puede existir sin la presciencia. En cambio, puede haber presciencia sin predestinación. Con la predestinación, evidentemente, Dios ha preconocido las cosas que Él habría de hacer. Pero Dios también ha conocido de antemano lo que Él no habría de hacer, esto es, todos los males". Predestinó a quienes ha elegido, a los demás los reprobó, esto es, ha conocido de antemano que habrían de pecar, mereciendo la muerte eterna.

Si alguno de los predestinados puede ser condenado, o si de los reprobados es posible que alguno se salve.– Parece que ninguno de los predestinados puede ser condenado, y ninguno de los reprobados puede salvarse. De ahí que San Agustín, en el libro *De correptione et gratia* (13, 39) diga: "En el Apocalipsis se dice: «Guarda lo que tienes, no sea que otro se lleve tu corona» (*Ap*. 3,11), si otro no la va a recibir, a no ser que éste la haya perdido, el número de los elegidos es fijo", esto es, no puede aumentar o disminuir.

Objeción.– Sobre este punto, algunos presentan objeciones, puesto que se esfuerzan en probar de este modo que el número de elegidos puede aumentar y disminuir: Dios podría no conferir la gracia a quienes se la otorga, y podría sustraerla a quienes no se la quita; y si hiciera esto, evidentemente serían condenados. Luego podrían ser condenados estos que, sin embargo, serán salvados. Así pues, podría disminuir el número de elegidos; y así también podría aumentar: puesto que podría ser conferida la gracia a quienes no se les otorga, mediante la cual se salvarían. Luego, obtenida la gracia, podrían ser salvados quienes, sin embargo, sin ella serán condenados. Así pues, podría aumentar el número de elegidos.

Respuesta.– A estas objeciones respondemos con la misma razón que se ha dicho y que es verdad: que el número de los elegidos no puede aumentar o disminuir, puesto que no pueden ser simultáneamente las siguientes dos cosas, a saber: que uno se salve y no sea predestinado, o que uno sea predestinado y sea condenado. En efecto, la comprensión de la condición implícita determina la verdad en la aserción [*in dicto*], y la imposibilidad en la realidad [*in vero*]. En efecto, si se entiende esto en términos absolutos, la imposibilidad no es admitida, como cuando se dice: el predestinado puede o no puede ser condenado, y el réprobo puede ser salvado. Pues en estas y semejantes locuciones, el valor de la dicción es juzgado según la naturaleza de la aserción. En efecto, una es la comprensión si esas palabras se toman conjuntamente [*coniuntionem*], y otra si se toman separadamente [*disiuntionem*], como se ha establecido antes, al hablar de la presciencia (en la distinción 38). Por consiguiente, si cuando dices que el predestinado no

puede ser condenado, lo entiendes en el sentido de que no puede ser que sea predestinado y se le condene, dices algo verdadero; puesto que lo entiendes conjuntamente. En cambio, es falso si lo tomas separadamente, como si entendieras que no puede ser condenado éste que está predestinado; pues podría no ser predestinado, y, así, se condenaría.

Cómo insisten aún en esta cuestión.– Sin embargo, aún insisten, y argumentando según la unión de las proposiciones, proceden de este modo: es imposible que uno esté predestinado y sea condenado. Estas dos cosas no pueden existir simultáneamente, pues una de estas dos no puede no ser, esto es, que éste no sea predestinado. En efecto, ha sido predestinado desde la eternidad, y, ahora, no puede no ser predestinado. Al ser, pues, imposible que coexistan las dos cosas y, al ser imposible que una de las dos no sea, parece que la otra no puede suceder: a saber, que sea condenado. Y si esto sucede, la consecuencia es que no pueda acaecer que no se salve.

Solución, en la cual prefiere oír a otros antes que enseñar.– En la solución de este problema yo preferiría más bien escuchar a otros, que enseñar. Sin embargo, afirmamos que una cuestión semejante puede plantearse sobre la presciencia. Por eso, tanto aquí como allí, damos una sola respuesta, diciendo que se debe determinar cuál es el fundamento sobre el que se apoya toda esta cuestión, esto es, que es imposible que una de estas dos cosas no suceda, esto es, que éste, ahora, no sea predestinado, y que ha sido predestinado desde la eternidad. Es preciso, en efecto, distinguir cuando se dice: éste no puede ahora no ser predestinado, o no puede suceder que no sea predestinado. En efecto, esto puede entenderse conjuntamente o separadamente. Pues, no puede suceder que haya sido predestinado desde la eternidad, y, ahora no sea predestinado; tampoco puede suceder simultáneamente que sea predestinado y que no sea predestinado. Sin embargo, pudo ocurrir desde la eternidad que no fuera predestinado, y pudo desde la eternidad no haber sido predestinado. Y, de la misma manera que desde la eternidad Dios pudo no predestinarle, así también se concede por algunos que, también ahora Dios pudo no haberlo predestinado desde la eternidad. Por tanto, pudo Dios no haberlo predestinado. Luego éste pudo no haber sido predestinado. Ahora bien, si no hubiera sido predestinado, tampoco ahora habría sido predestinado. Luego ahora puede no ser predestinado. Así se expresan también sobre la presciencia y de las cosas preconocidas; pero en las operaciones de Dios y de los hombres, de ningún modo conceden esto. Y, por esto, si algo ha sido hecho o ha sido dicho, no conceden que pueda no ser, o no haber sido; aún más, es imposible que no sea o no haya sido lo que se ha hecho o dicho, refiriendo la posibilidad o la imposibilidad a la naturaleza de la realidad existente. Ahora bien, cuando se trata de la presciencia o de la predestinación de Dios, la posibilidad o la imposibilidad se refiere a la potencia de Dios, que siempre ha sido y es la misma, puesto que la predestinación, la presciencia y la potencia son una sola cosa en Dios.

Qué es la reprobación de Dios y en qué sujetos es considerada; y cuál es el efecto de la predestinación.– Mientras que la predestinación es la preparación a la gracia, esto

es, la elección divina por la que ha elegido a los que ha querido “antes de la constitución del mundo”, como dice el apóstol en *Efesios*, 1, 4; la reprobación, al contrario, ha de entenderse como la presciencia de la iniquidad o perversidad de algunos, y la preparación de la condena de los mismos.

Aquí dice cuál es el efecto de la predestinación.– Así pues, de la misma manera que el efecto de la predestinación es la gracia con la que actualmente somos justificados y somos ayudados para vivir rectamente y para perseverar en el bien y con la que en un futuro seremos beatificados, así también, la reprobación, con la que Dios, desde la eternidad, al no elegir a algunos, los reprobó, es considerada bajo dos aspectos: uno es la iniquidad que Él conoce y no prepara y otra la pena eterna que Él conoce y prepara. De ahí que San Agustín, en *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium* (mejor, Pseudo-Agustín, *Hypognosticum,* VI, 6, 8) diga: “Sea firmemente mantenida esta regla: que los pecadores han sido de antemano conocidos en sus pecados, mas no preparados, en cambio, su castigo ha sido preparado”. “En efecto, Dios –como también dice San Agustín en el libro *De bono perseverantiae* (mejor: *De dono perseverantiae,* 17, 41)– ha preparado en su presciencia a aquellos para quienes quiso sus bienes, y a todos a los que se los da, lejos de duda alguna, supo previamente que Él habría de dárselos”. Y, como dice Fulgencio (*Ad Monimum,* 1, 23 y 25): “también Dios ha preparado para los malvados el fuego eterno; evidentemente, para aquellos a los que justamente ha preparado para padecer los suplicios. Y, sin embargo, no los ha preparado para cometer los pecados. En efecto, Dios ha dispuesto lo que la equidad divina debía retribuir, no lo que la iniquidad humana debía cometer. Pues no ha preparado a los inicuos a perder la justicia como ha preparado a los santos a recibirla; puesto que Dios no ha sido nunca preparador de la iniquidad”.

San Agustín, en el libro De dono perseverantiae.– En consecuencia, de la misma manera que la predestinación de Dios es “propiamente la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios, con los que son con certeza liberados todos aquellos que son liberados” (*De dono perseverantiae,* 14, 35), así también la reprobación de Dios es la presciencia de la malicia que en algunos no terminará y la preparación del castigo que no tendrá fin.

Que el endurecimiento en cierto modo es efecto de la reprobación.– Y así como el efecto de la predestinación es la entrega de la gracia, así, en cierto modo, parece que el efecto de la reprobación eterna es el endurecimiento.

De qué modo se dice que Dios endurece.– “Y Dios –como dice San Agustín en *Ad Sixtum* (*Epist. 194*, 3, 14)– no provoca el endurecimiento impartiendo malicia, sino más bien no impartiendo la gracia”, porque no son dignos. “En efecto, a quienes no la imparte, ni son dignos ni la merecen; más bien son dignos y merecen que no sea impartida”. De ahí que el apóstol (*Rom.*, 9, 18), diga: “Así, Dios tiene misericordia de quien quiere y a quien quiere le endurece”, llamando misericordia a la predestinación, y, principalmente, al efecto de la predestinación, esto es, la entrega de la gracia; y llamando endurecimiento a la privación de la gracia. “En efecto – como dice San Agustín en *Ad Simpliciamum* (mejor: *De div. quaest. 83*, “Ad Simplic.”, I, 2, 16)–, “no se debe

entender que Dios provoque el endurecimiento de modo que casi obligue a pecar, sino que solamente no otorga a algunos pecadores la misericordia de su justificación, y por eso se dice que los endurece, porque no se compadece de ellos, no porque los empuje a pecar. Y no tiene misericordia de aquellos a los que juzga que no se les deba conceder la gracia a causa de una equidad ocultísima y muy alejada de la comprensión humana"; "y el apóstol no explica esa equidad, pero queda maravillado, al decir: «Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (*Rom.*, 11, 33)" (*Epist. 194*, "Ad Sixtum", 2, 5).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado la ciencia de Dios en general, aquí trata especialmente de la predestinación. La exposición se divide en dos partes: en la primera determina qué es la predestinación; en la segunda trata sobre su causalidad, esto es, si es causa primera o tiene otra causa; esta parte se desarrollará en la distinción 41, en el pasaje que dice: "Si buscamos el mérito para el endurecimiento y para la misericordia, encontramos el mérito para el endurecimiento, pero no encontramos el mérito para la misericordia".

La primera se subdivide en dos partes: en la primera trata de la predestinación; en la segunda, de la reprobación, en el pasaje que empieza: "Mientras que la predestinación es la preparación para la gracia […] la reprobación, al contrario, ha de entenderse como la presciencia de la iniquidad de algunos". Vuelve a dividir la primera en dos partes: en la primera, muestra qué es la predestinación y a quienes corresponde, en la segunda trata de la certeza de la predestinación, en el texto que comienza: "Parece que ninguno de los predestinados puede ser condenado". Sobre este punto, hace tres cosas: primera, muestra la certeza de la predestinación; segundo, expone una objeción en contra, en el texto que empieza: "Sobre este punto, algunos presentan objeciones"; en tercer lugar expone la respuesta en el texto que empieza: "Y a estas objeciones respondemos". Sobre lo que también hace tres cosas: primero, responde a la primera objeción; después, expone una objeción en contra de la respuesta, en el pasaje que empieza: "Sin embargo, aún insisten", en tercer lugar resuelve la objeción, en el pasaje que empieza: "En la solución de este problema yo preferiría más bien escuchar a otros, que enseñar".

Cuestión 1

Aquí se plantean dos cuestiones: primera, la cuestión de la predestinación, segunda, el tema de la reprobación. Acerca de la primera se plantean tres puntos a tratar. Primero, qué es la predestinación. Segundo, a quiénes pertenece. Tercero, su certeza.

Sobre el primero se plantean dos cosas: 1. Si la predestinación está en la criatura o solamente en Dios; 2. Qué indica en Dios.

Artículo 1: Si la predestinación es algo en el predestinado
(I q23 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la predestinación es algo en la realidad predestinada. En efecto, toda acción ofrece o presenta de por sí pasión. Es así que, cuando se dice "Dios predestina", en el verbo está significado un acto divino. Luego parece que le corresponde alguna pasión en la criatura, que es la predestinación pasivamente dicha, como sucede también en la creación: en efecto, se encuentra la creación, como acción, y la creación como pasión.

2. Toda denominación se produce de acuerdo con una forma inherente, como según la cualidad decimos que somos "cuáles". Ahora bien, con la predestinación se denomina algo, puesto que se dice que alguno es predestinado. Luego parece que la predestinación es algo en él.

3. La comparación se establece en estas cosas que son del mismo género. Ahora bien, en la *Glossa Ioan*., 1, se dice: "Para Natanael era mejor conocer las dos naturalezas en Cristo que haber sido predestinado". Luego parece que la predestinación es algo en el predestinado, puesto que el conocimiento de las naturalezas, al que se compara la predestinación, pone algo en él.

4. Ninguna realidad eterna es definida por lo temporal. Es así que la predestinación es definida mediante lo temporal, puesto que se dice que es la preparación a la gracia en esta vida y la preparación a la gloria en el futuro. Luego no es eterna. Ahora bien, toda acción que se dice de Dios en el tiempo, pone un efecto en la criatura como regir, gobernar y otras semejantes. Luego parece que la predestinación es algo también en el predestinado.

EN CONTRA, solamente son elegidos los predestinados. Es así que son elegidos aquellos que no son, como dice San Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*, cap. 17 (mejor: *De verbis Apost.,* serm., 27). Luego parece que la predestinación es de los no-entes. Ahora bien, en el no ente, no puede haber nada. Luego la predestinación no es algo en el predestinado.

Además, como anteriormente, en la distinción 38, dijo el Maestro, la predestinación es cierta especie de la ciencia divina. Es así que la ciencia no es nada en lo conocido, sino solamente en el cognoscente. Luego parece que la predestinación no pone cosa alguna en el predestinado.

SOLUCIÓN

Poner algo en otro, puede entenderse de dos modos. O que se diga que lo significado por el nombre se encuentra en algo, como la blancura pone algo en el sujeto blanco, y así, afirmo que la predestinación no pone nada en el predestinado, sino solamente en el

predestinante. O que a la realidad significada que está en uno, sigue algo que está en el otro: como la paternidad pone algo en el hijo, aunque, sin embargo, ella, según su ser, está solamente en el padre, pero se dice que pone algo en el hijo, en cuanto que algo que está en el hijo sigue a la paternidad. Pero esto último acaece de dos modos: o bien porque aquel ser en el otro sea dejado simultáneamente, como la paternidad deja la filiación; o bien porque no sea de necesidad simultáneamente, sino antes o después, como el oído establece la percusión que resuena antes o después. Y, de este modo, afirmo que la predestinación pone algo en el predestinado; puesto que a esta operación de Dios sigue que el efecto de la predestinación se halla en el predestinado, no siempre que exista la predestinación, sino algunas veces. Y este efecto es la gracia y la gloria.

RESPUESTAS

1. Como transmite el Filósofo (*Metaphys*., IX, texto 16), unas acciones pasan a la materia externa en la que operan algún efecto, como está claro en las acciones naturales, cuando, por ejemplo, el fuego calienta el leño, y en las acciones artificiales, cuando, por ejemplo, el constructor hace la casa de la materia. En estos casos, la acción es recibida en aquello que es hecho a modo de pasión, en cuanto que el movimiento está en lo movido como en su sujeto. Y ahí, es posible encontrar la acción en la cosa agente y la pasión en la cosa paciente. En cambio, hay otras acciones que no pasan a la materia exterior hasta el punto de producir en ella efecto alguno, como está claro en el caso de la visión que, al ser una acción del vidente, no produce ningún efecto en la cosa vista. Y estas acciones, que son propiamente operaciones, se encuentran solamente en los operantes. De ahí que no sea posible realizarse la conversión de la pasión a la acción recibida de la realidad exterior, en cuanto que es en sí, sino sólo en cuanto que está en el operante. En efecto, aunque el ojo ve la piedra, sin embargo, la piedra solamente es vista en cuanto que está en el ojo a través de su semejanza representativa.

Por consiguiente, de acuerdo con esto, afirmo que la creación es una acción de tal índole que deja un efecto externo. Por ello es preciso que la creación, tomada pasivamente, sea algo en la realidad creada, como la calefacción en el objeto calentado. En cambio, la predestinación, al indicar la operación de la voluntad y del entendimiento que existe sólo en el operante –como la visión en el vidente y la contemplación en el contemplante–, si se toma pasivamente, no será algo en el predestinado, en cuanto que es considerada en sí, sino sólo en cuanto que está en el predestinante según su semejanza mediante la cual es allí conocida, como también el objeto conocido está en el cognoscente. Y de esto también resulta claro que la predestinación no está indicada mediante alguna pasión existente en él, sino mediante la operación del propio predestinante, como también se dice que una cosa es vista a través de la operación del vidente.

Incluso, de otro modo, se dice que la predestinación –hablando de la acción en sentido propio, según que se toma en las realidades naturales–, no es una acción, sino una operación. En efecto, una determinada operación del agente que pasa a un efecto,

recibe propiamente el nombre de acción o pasión; y a esta acción siempre le corresponde recíprocamente la pasión; de ahí que se encuentre la calefacción como acción y la calefacción como pasión, y, de modo similar, la creación como acción y la creación como pasión. En cambio, hay una determinada operación que no es significada como pasando a un efecto, sino, más bien, según que hay algo en el propio agente. Y evidentemente, si esta operación es recibida en el propio agente, esa recepción se llamará pasión; y la acción consiguiente, resultante de la acción de lo recibido y el receptor, se denominará operación, puesto que la operación siempre es propia de lo perfecto o completo, como es evidente en el sentir. En efecto, sentir es una determinada operación del sentiente, y no pasa a un efecto en el sensible, sino más bien, según que la especie sensible se encuentre en el mismo sentiente; por lo que el sentir, respecto a la recepción misma de la especie sensible indica una pasión, de modo semejante, también el entender, que es también un cierto padecer, como dice Aristóteles en III *De anima* (texto 2). Pero en lo referente al acto que se sigue del mismo sentido perfeccionado por la especie, indica una operación. la cual se llama movimiento del sentido, del que dice el filósofo (cita anterior, texto 11) que es el acto de lo que es perfecto.

Pero en Dios la imagen representativa de la realidad conocida existe no por recepción, sino por su esencia. Por ello su entender, de ningún modo expresa pasión, sino sólo operación. Luego tales operaciones solamente tienen pasiones correspondientes en cuanto al modo de significar; como cuando se dice que es sabido algo, no se pone realmente una pasión en lo sabido, sino solamente se pone una relación al cognoscente según la razón; y esa relación es significada por el gramático a modo de una pasión, como también la operación es significada a modo de acción. Por eso se dice que el saber es activo y el ser conocido es pasivo. En consecuencia, afirmo que la predestinación es una determinada operación divina; el ser predestinado no pone pasión alguna en el predestinado, sino sólo una cierta relación según el modo de entender; y esta relación se establece debido a la asimilación de lo conocido, asimilación que está en el cognoscente.

2. En todos los absolutos, se denomina algo por aquello que hay en él. Ahora bien, en los relativos, unas veces, se denomina una cosa por lo que hay en ella, como el padre recibe el nombre por su paternidad que realmente está en él; en cambio, otras veces, es denominado por aquello que sólo hay en otro, como en aquellas cosas en las que, en un término, hay una relación real [*secundum rem*] y en el otro hay solamente una relación conceptual [*secundum rationem*]. De ahí que el Filósofo diga que el objeto cognoscible se llama relativo, no porque él mismo sea referido, sino porque otro se refiere a él. Y de este modo resulta claro que la predestinación realmente sólo se encuentra en el entendimiento divino.

3. Aquella comparación no se refiere en absoluto al conocimiento de las dos naturalezas en Cristo respecto a la predestinación, sino que se refiere a ese conocimiento unido a la predestinación respecto a la predestinación unida al estado de la antigua ley. En efecto, la predestinación está en ambas cosas. Por lo tanto, al decir que, “para Natanael

es mejor conocer las dos naturalezas en Cristo, que haber sido predestinado, y permanecer bajo la sombra de la ley y de la muerte”, es lo mismo que si dijera: es mejor haber sido predestinado y tener la gracia del Nuevo Testamento, que haber sido predestinado y no tener la gracia del Nuevo Testamento, porque la predestinación acompaña a los dos Testamentos.

4. Lo temporal no se pone en la definición de lo eterno de manera directa [*in recto*], como si denotase la sustancia de lo eterno; pero nada prohibe que se ponga indirectamente [*in oblicuo*], para significar la relación entre lo eterno a lo temporal: y, de este modo, la gracia y la gloria se ponen en la definición de la predestinación.

Artículo 2: Si la predestinación pertenece a la ciencia

OBJECIONES

1. Parece que la predestinación pertenece a la ciencia. En efecto, como se dice en el texto, la predestinación sin la presciencia no puede existir. Es así que la presciencia denomina la ciencia con un orden a las cosas futuras. Luego la predestinación pertenece a la ciencia.

2. Parece que la predestinación pertenece a la voluntad. En efecto, San Agustín (*De praed.,* 3; *Hypog.*, 6, hacia la mitad), dice que la predestinación es el propósito de tener misericordia. Ahora bien, proponer es un acto de la voluntad, puesto que parece identificarse con la determinación del fin. Luego parece que la predestinación pertenece a la voluntad.

3. Parece que pertenece a la potencia. En efecto, preparar es un acto de la potencia. Es así que la predestinación es la preparación de los beneficios de Dios, como se dice en el texto. Luego etc.

4. Parece que se identifica con la providencia o disposición. En efecto, la predestinación es la dirección de una cosa al fin. Es así que el orden al fin pertenece a la providencia o disposición. Luego parece que también la predestinación.

5. Parece que se identifica con el libro de la vida. En efecto, la vida del alma se obtiene mediante la gracia y la gloria. Es así que la predestinación es la preparación para la gracia en el presente y para la gloria en el futuro, de acuerdo con la definición del Maestro. Luego pertenece al libro de la vida.

SOLUCIÓN

La predestinación incluye en su concepto la providencia y añade al menos tres cosas: una, por parte de los mismos predestinados, puesto que, mientras la providencia de Dios guarda relación a todas las cosas, y en cierto modo hace referencia especialmente a los que tienen voluntad, la predestinación incluye en sí la providencia solamente según el modo especial con el que hace referencia a los hombres y a los que poseen voluntad. Añade una segunda cosa por parte del fin y de las cosas que mueven al fin; en efecto, mientras la providencia hace referencia al orden de cualquier bien a cualquier fin, la predestinación solamente se produce en relación a las cosas que están elevadas por encima de la facultad de la naturaleza, como la gloria que se tiene en el gozo perfecto de Dios, y la gracia que mueve a ella; de ahí que el Damasceno diga que la predestinación es propia de las cosas que no están en nuestras manos. Finalmente, en tercer lugar, por parte del propio predestinante, parece que la predestinación añade dos cosas a la providencia: primera, porque la providencia es un cierto arte del gobierno de las cosas que, según el significado de su nombre, puede salvarse solamente en la especulación, mientras que la predestinación conlleva o implica la providencia en cuanto que ha sido ordenada a la ejecución de la obra por la voluntad; por lo que es definida mediante el

propósito y la preparación. Segunda, añade a la presciencia la ejecución por parte de aquél para el que se destina la providencia; por lo tanto, una cosa puede salir del orden de la providencia, respecto a lo que ha sido intentado, como, por ejemplo, Dios quiere que todos los hombres se salven, aunque no todos se salvan, pero no puede salir del orden de la predestinación. En efecto, la predestinación indica la intención divina de la salvación de éste con la presciencia de que se salvará; y por ello se dice que la predestinación es presciencia y preparación.

RESPUESTAS

1. Con lo expuesto resulta clara la respuesta a esta primera objeción, puesto que no solamente se pone la presciencia en su definición.

2. El propósito no indica simplemente el acto de la voluntad, sino que presupone el acto del conocimiento que muestra el fin hacia el cual tiende la voluntad.

3. La preparación, que se pone en la definición de la predestinación, no es según la ejecución de la obra, sino que se entiende de conformidad con el propósito de la voluntad divina.

4. La predestinación es un determinado modo de la providencia, pero le añade algunas cosas especiales a ésta última, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

5. El libro de la vida se dice en sentido metafórico. En efecto, de la misma manera que en un libro cualquiera se escribe sobre cualquier asunto, y según esto, la verdad de una realidad es conocida en él, así también, son fijadas en el entendimiento las semejanzas representativas de las cosas, mediante las cuales las propias cosas son conocidas. De ahí que el entendimiento posible o paciente, antes de llegar a conocer, se compare a una tablilla, en la que no hay nada escrito, en el libro III *De Anima* (texto 14). Por consiguiente, cuando se dice el libro de la vida en Dios, puede tomarse la vida: o bien por parte de Dios que conoce, y así, la presciencia de las criaturas es el libro de la vida, puesto que "esto que ha sido hecho, en Él, era vida" (*Jn.,* 1, 3); o bien por parte de la realidad conocida, y así, el libro de la vida es la presciencia de la vida que está en conformidad con Dios. Ahora bien, esto puede ser doble: la vida de la gracia y la vida de la gloria, que se acerca a la conformidad perfecta. Por lo cual, se dice que está escrito en el libro de la vida, en términos absolutos, aquél cuya vida está representada en el libro de la divina presciencia. Y se dice que está escrito en él de modo relativo, a saber, en cuanto a la justicia presente, aquél cuya vida de gracia sólo es conocida allí. Y, también, en cierto modo, se dice que están escritas en él las cosas opuestas a éstas, esto es, a la gloria y a la gracia, en cuanto que son conocidas a través de aquéllas. Luego, de este modo, resulta claro que el libro de la vida es intermedio entre la presciencia, tomada de manera común, y la predestinación, puesto que la presciencia es comúnmente propia de todos, pero el libro de la vida es sólo el conocimiento de la gracia o de la gloria; en cambio, la predestinación es no sólo de la gracia, sino de la gracia juntamente con la gloria. De ahí

que se diga que nadie es predestinado en cuanto a la justicia presente, como se dice que está escrito en el libro de la vida; y, además, la predestinación añade a esto el propósito de la voluntad.

Cuestión 2

Artículo único: Quiénes son sujetos de la predestinación

OBJECIONES

1. A continuación se trata de averiguar quiénes son sujetos de la predestinación. Y parece que son solamente los que existen. En efecto, la predestinación significa una cierta misión. Es así que se envía solamente lo que existe. Luego la predestinación es propia sólo de lo que es.

2. Lo que no existe, no puede ser preparado para algún fin. Es así que la predestinación es una cierta preparación. Luego parece que no es propia de lo que no es.

3. Parece que no se refiere a los ángeles, puesto que –según San Agustín en la obra citada en el artículo precedente– la predestinación es el propósito de tener misericordia. Es así que los ángeles nunca fueron míseros. Luego parece que a ellos no les corresponde ser predestinados, puesto que la misericordia hace referencia a la miseria.

4. Parece que tampoco les corresponde a los bienaventurados que están en la gloria, puesto que lo que ya está en el fin último, no puede dirigirse a él. Es así que los bienaventurados están en su fin último. Luego no les corresponde a ellos el ser predestinados.

5. Parece que ni al Hijo de Dios, puesto que la predestinación implica una cierta precedencia, como también la implica la presciencia. Ahora bien, en relación con el Hijo de Dios, al ser eterno, no se le puede designar precedencia alguna. Luego al Hijo de Dios no le corresponde ser predestinado.

6. En contra, parece que la predestinación se refiere a todos los hombres, puesto que Dios –según Dionisio (*De div. nom.*, 4)– se mantiene de un modo igual respecto a todas las cosas. Luego si Él prepara la gracia para algunos, también la prepara para todos. Es así que la predestinación es la preparación a la gracia. Luego si predestina a algunos, predestina a todos.

7. De la misma manera que somos dirigidos por Dios a los bienes de la gracia, así también lo somos a los bienes de la naturaleza, puesto que todo nuestro bien deriva de Él. Es así que los bienes de la naturaleza se otorgan a todos, a los buenos y a los malos, como está escrito en *Mateo*, 5. Luego parece que todos son sujetos de predestinación, puesto que la predestinación es la dirección al fin (y el fin es el bien).

SOLUCIÓN

Se dice que la predestinación hace referencia a ciertas cosas de dos modos: o como el fin y las cosas que llevan al fin –y así se refiere a la gracia y a la gloria–; o de las cosas que consiguen el fin –y así se refiere a todos aquellos que alcanzan la gloria mediante la gracia de Dios–. Ahora bien, ambos aspectos pueden ser tomados con el nombre de predestinación, puesto que en este nombre se une: el acto de la destinación, con la preposición “pre”, mediante la composición que sobreviene. Ahora bien, destinar

significa la dirección de una cosa hacia otra, como de un mensajero. Pero, destinar tiene otra acepción, como está escrito en el libro II de los *Macabeos*, 6, 20: “Eleazar destinó el no admitir cosas ilícitas por amor a la vida”. Este significado parece derivarse del primero. En efecto, lo que se propone es dirigido a la ejecución de la obra. Ahora bien, se dice propiamente que es dirigido hacia una cosa, aquello que no tiene en sí mismo la capacidad para poder dirigirse a aquella cosa; y por esto se habla propiamente de predestinación cuando ésta se refiere a aquellas cosas que el hombre no puede conseguir con sus recursos naturales, a saber, la gracia y la gloria. Y, por ello, el Damasceno (en la obra antes citada) dice que la predestinación es propia de las cosas que no están en nuestras manos. Por lo tanto, todo el que no puede conseguir la gracia y la gloria, no es predestinado. Pero se dice que son predestinados quienes han de conseguir la gloria mediante la gracia.

Por otra parte, la preposición “pre” lleva consigo una precedencia, que conviene de modo diverso a las diversas realidades. En efecto, en la predestinación del hombre se encuentra la precedencia de la eternidad respecto a la naturaleza, la precedencia de la naturaleza respecto a la gracia, y la precedencia de la gracia respecto a la gloria. En cambio, en el ángel, se encuentra la precedencia de la eternidad respecto a la naturaleza, y de la naturaleza respecto a la gracia, según los autores que afirman que los ángeles han sido creados sólo en el estado de naturaleza [*in naturalibus*]; pero según esos autores no se encuentra la precedencia de la gracia respecto a la gloria, en cuanto a la duración. Pero, según otros autores que afirman que los ángeles han sido creados en gracia, no se encuentra precedencia de la naturaleza respecto a la gracia según la duración sino de la gracia respecto a la gloria. En cambio, en Cristo, no se encuentra precedencia de la eternidad respecto a la persona, sino sólo respecto a su segunda naturaleza; tampoco se encuentra precedencia de la naturaleza respecto a la gracia, ni de la gracia respecto a la gloria, en cuanto al gozo, sino sólo en cuanto a la impasibilidad del alma y las dotes del cuerpo. Y así, la predestinación conviene de modo diverso a las diversas realidades.

RESPUESTAS

1. Los que no son, ni serán, no son predestinados; sino los que serán, aunque no existan, a los que Dios conoce con ciencia de visión. Y aunque ellos no sean dirigidos en acto hacia algo, en cuanto que existen en su propia naturaleza, sin embargo, son predirigidos al fin, en cuanto que están en la presciencia de Dios.

2. Hay una doble preparación: una, la preparación de la materia, en la medida en que es dispuesta a recibir la forma; y, así, solamente es preparado lo que existe. Pero hay otra preparación: la del agente, para que sea agente; y ésta tal y como está en las realidades naturales, en cuanto que el agente adquiere la disposición para obrar, así está en el artífice, según que concibe la forma del artefacto y se propone ejecutarla en la obra. Y esta preparación se encuentra también en Dios, incluso respecto a las realidades futuras.

3. Aquella definición no ha sido dada de la predestinación en sentido absoluto, sino

en cuanto hace referencia al estado presente de miseria. Incluso se puede decir que el tener misericordia se toma aquí no como la supresión de la miseria antes habida, sino como la concesión de aquellas cosas sin las cuales habría miseria, y, sobre todo, que las cosas son conferidas por una voluntad gratuita.

4. El término “predestinado” puede tener dos acepciones: como participio que cosignifica tiempo pretérito; y, en este sentido, los que están en la patria celestial son predestinados, puesto que lo que es pretérito una vez, siempre será pretérito. O, de otro modo, puede ser tomado como nombre: de este modo, no es posible llamar predestinados, a no ser en la medida en que son dirigidos a continuar la bienaventuranza; pero esta acepción no es propia, puesto que la bienaventuranza no tiene la extensión de sucesión.

5. Aunque no se puede designar una precedencia respecto a la persona del Hijo de Dios en términos absolutos, sin embargo, se la puede designar respecto a la naturaleza humana o respecto a la persona en cuanto que subsiste en dicha naturaleza. Pero esta cuestión tiene que examinarse en el libro III, distinción 2, artículo 3.

6. Aunque Dios, en cuanto es en sí mismo, se relaciona con todos de igual modo, sin embargo, no todos se mantienen de igual modo respecto a Él; de ahí que la gracia no sea preparada de igual modo para todos.

7. La predestinación es propia de aquellos que han sido elevados por encima de su capacidad natural –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, por ello, no es preciso que la predestinación sea propia de todos aquellos que reciben de manos de Dios los bienes naturales, sino de aquellos para los que se prepara la gracia y la gloria.

Cuestión 3

Artículo único

Si la predestinación es cierta
(I q23 a6)

OBJECIONES

1. A continuación se examina la certeza de la predestinación. Parece que no es cierta. En efecto, en la *Apocalipsis,* 3, 11, se lee: "Conserva lo que tienes, para que ningún otro se lleve tu corona". Ahora bien, o este texto se entiende de la corona de la justicia presente, o se interpreta de la corona de la gloria. Ahora bien, no se trata de la corona de la justicia presente, puesto que la gracia que uno posee, si peca, es destruida y no pasa de un sujeto a otro. Luego se entiende de la corona de la gloria. Es así que la gloria solamente es de alguien en el estado itinerante si le está predestinada. Luego parece que uno puede recibir aquello que está predestinado para otro; y si es así, la predestinación no tiene certeza.

2. En *Moralium* (25, 10) San Gregorio dice que, si unos caen, otros ocupan su lugar. Es así que el lugar de la gloria no puede pertenecer a estos, a no ser porque les está predestinado. Luego la misma conclusión que en el silogismo anterior.

3. En el *Salmo,* 68, 12, se lee: "Bórrense del libro de los vivientes". Es así que no puede borrarse del libro lo que no está escrito. Luego parece que algo puede fallar en su predestinación, y así, no es cierta, puesto que la predestinación es el libro de la vida.

4. No puede haber certeza de las cosas que no están determinadas ni en sí, ni en sus causas. Es así que los movimientos del libre albedrío –que es una causa abierta a las dos posibilidades opuestas– no son determinados ni en sí ni en sus causas antes de llegar a ser. Luego parece que la predestinación no tiene certeza alguna, puesto que el efecto de la predestinación se cumple con los movimientos del libre albedrío, que son las obras meritorias.

5. Todo conocimiento cierto, impuesto por la necesidad, concluye necesariamente en lo conocido. Es así que lo que es eterno, al existir en todo tiempo, puede ser impuesto en cualquier momento. Así pues, dado que la predestinación es eterna, se puede establecer que uno sea predestinado antes de ser salvado. Luego se puede concluir: "éste se salvará", como algo verdadero. Es así que si un futuro contingente fuera verdadero, entonces acaecería necesariamente, como prueba el filósofo (*Perih.*, ult.). Luego se seguiría que éste se salvaría necesariamente y que no podría no salvarse; y, así, desaparecería el libre albedrío, lo que es imposible; y lo imposible no se sigue a no ser de lo imposible. Luego parece que es imposible que la predestinación tenga certeza, puesto que se ha probado que las otras cosas son posibles.

EN CONTRA, la predestinación, en su concepto, incluye la presciencia. Es así que Dios tiene un conocimiento cierto de todas las cosas que conoce, como se ha mantenido antes en la distinción 36, cuestión 1, artículo 3. Luego parece que la predestinación es

cierta.

SOLUCIÓN

Algunos autores han afirmado que Dios no conoce los futuros contingentes, a no ser en cuanto que son, esto es, sabiendo que son contingentes, como sabe que los necesarios son necesarios. Pero esta tesis es refutada por Boecio (*De consol.*, 5, prosa últ.), puesto que, según esto, se seguiría que Dios no conocería de la salvación futura de los hombres más que el hombre, que también sabe que es contingente.

De ahí que otros hayan dicho que la predestinación tiene certeza, de modo que el número de los que se salvarán es cierto en Dios, tomando el número con el que numeramos, esto es, que serán salvados cien o mil, y así de lo demás. Pero no es cierto el número tomado en sentido material, esto es, referido a los supuestos, puesto que esos nombres pueden tanto salvarse como no salvarse. Ahora bien, esto es atribuir a Dios un conocimiento imperfecto. En efecto, si conoce que se salvarán tantos y no conoce que se salvarán concretamente estos, su conocimiento es imperfecto y es sólo un conocimiento en general. En cambio, si conoce también que se salvarán estos, es preciso que sea cierto; puesto que su conocimiento no puede ser incierto, como tampoco que es falible.

Por lo tanto, se debe decir que el número de los predestinados, tomado de ambos modos, esto es, tanto formal como materialmente, es cierto para Dios, pero incierto para nosotros. Y, sin embargo, esta certeza no impone una necesidad para los que se deben salvar. Y esto resulta claro por las cosas que se han dicho. En efecto, la predestinación incluye en su concepto la presciencia y la providencia de la salvación de todos. Ahora bien, la providencia, como se ha dicho, aunque sea de todas las cosas, sin embargo, no todas las cosas se llegan a producir necesariamente, sino según la condición de las causas próximas; y la providencia y la predestinación salvan la naturaleza y el orden de tales causas próximas. Tampoco la presciencia impone una necesidad a las cosas, ni en cuanto que es causa, puesto que es causa primera (y el efecto no tiene la condición de la causa primera, sino de la causa segunda); ni en razón de la adecuación a la realidad conocida que es exigida por el carácter de verdad y certeza de la ciencia, puesto que esta adecuación de la ciencia de Dios a la realidad es considerada no en cuanto que está en sus causas –en las que se encuentra sólo como un futuro posible–, sino a la misma realidad en cuanto que tiene un ser determinado, puesto que es presente y no futuro. Esto ha sido explicado antes, en la distinción 38, cuestión 1, artículo 5; y, de esta manera, resulta claro que la certeza de la predestinación no impone ninguna necesidad a quienes deben ser salvados.

RESPUESTAS

1. Esto puede explicarse de dos modos. En efecto, si se entiende de la corona de la justicia presente, se dice que otro puede recibir su corona, cuando sus obras, hechas en la caridad, que le servían de provecho tanto a él como a los demás, en la medida en que el espíritu de la caridad hace comunes los méritos de los santos, al pecar, dejan de

servirle de provecho a él respecto al mérito de la vida eterna. Sin embargo, los frutos de aquellas obras permanecen en los que perseveran en la gracia; pero no de modo que la misma gracia, numéricamente tomada, que está en uno, al pecar éste comience a existir en otro. Y de modo semejante se explica si se entiende de la corona de la gloria futura; puesto que los santos, que se encuentran en la patria celestial, gozan de todos los méritos de los santos que están en el mundo. Por lo que, al pecar uno, al que le han precedido muchos méritos, el goce de esos méritos permanecerá para siempre en los bienaventurados, goce que él perdió pecando; mas no de modo que la gloria que ha sido predestinada para uno, se dé a otro. Sin embargo, se dice “no sea que otro reciba tu corona”, no para excluir la certeza de la predestinación, sino para demostrar la libertad del albedrío.

2. Las palabras de San Gregorio no se entienden del lugar que ha sido predestinado para los santos, sino del lugar que ocupan en la Iglesia por el estado de la justicia presente, puesto que la Iglesia nunca se ve privada de los que existen en gracia. Por ello, cuando algunos pecan, otros son llamados por el Señor a la gracia.

3. La predestinación es el libro de la vida en la medida que se dice que algo está en él escrito, no sólo respecto a la justicia presente, sino también respecto a la gloria futura. Y así, no es posible de ningún modo decir que uno es borrado del libro de la vida. Ahora bien, se dice que lo que en él está escrito sólo respecto a la justicia presente, es borrado, no debido a un cambio en el libro, en el sentido de que en él haya estado algo que después no está, sino en aquél que se dice que está escrito en el libro, esto es, en la medida en que él cambia del presente estado de justicia. Y, de este modo, su vida no está representada como presente, sino como pretérito.

4. El futuro contingente, como el movimiento del libre albedrío, aunque no haya sido determinado en su causa; sin embargo, ha sido determinado en su ser según que está en acto. Y así, subyace a la certeza de la presciencia, como antes se ha dicho de los futuros contingentes, en la distinción 38, cuestión 1, artículo 5.

5. Lo que es medido por la eternidad, existe simultáneamente con todos los tiempos, pero de modo que no es medido por ninguno de ellos. Por ello, el acto de la presciencia divina no se puede establecer que exista en un “ahora” como si se midiera por el tiempo presente –de modo que esté ordenado a ser objeto conocido, como el presente al futuro–, sino que está ordenado a todo tiempo y objeto conocido, como el presente lo está al presente. Por lo tanto, cuando se dice que Dios preconoce esta cosa, no se entiende que tal cosa sea futura respecto a la ciencia divina, sino respecto al tiempo en el que se profiere; y, por tanto, es preciso que semejantes verbos y participios dichos de Dios sean liberados de la determinación del tiempo, de modo que cosignifiquen el instante de la eternidad, y no el instante del tiempo. De otra manera, se sigue inevitablemente el error.

Cuestión 4

A continuación se examina la reprobación. Sobre este tema se plantean dos cosas: 1. Qué es; 2. Si Dios es la causa del endurecimiento y de la obcecación que corresponden, de algún modo, a la reprobación.

Artículo 1: Si la reprobación añade algo a la presciencia

OBJECIONES

1. Parece que la reprobación no añade nada a la presciencia. En efecto, la reprobación es propia de los malvados. Es así que Dios tiene solamente ciencia de simple inteligencia de los males, como se ha expuesto antes, en la distinción 38, cuestión 1, artículo 1. Luego la reprobación no añade nada a la presciencia.

2. Lo que añade algo a lo común no se lo apropia, como el convertible, que no indica la sustancia de la cosa, se apropia para sí el nombre de lo propio, ya que no añade nada como lo añade la definición. Es así que la reprobación se apropia para sí el nombre de la presciencia, pues decimos comúnmente que los malvados son preconocidos, y los buenos predestinados, luego parece que la reprobación no añade nada a la presciencia.

3. El Maestro, antes, en la distinción 35, expuso las razones de aquellas cosas que añaden algo a la presciencia y a la ciencia, como son las nociones de disposición, de providencia, etc. Luego parece que la predestinación nada añade a la presciencia, puesto que el Maestro no ha hecho mención en aquellos textos de la reprobación.

EN CONTRA, la presciencia es de todos los buenos y de todos los malos. Es así que la reprobación es únicamente de los que han de ser condenados. Luego añade algo a la razón de presciencia.

Además, la reprobación se opone a la aprobación. Es así que la aprobación indica algo en la voluntad. Y como los opuestos son de la misma cosa, parece que la reprobación pone algo en la voluntad y no sólo en la presciencia.

SOLUCIÓN

La reprobación añade la razón de providencia a la presciencia. En efecto, la providencia divina, al ser comúnmente propia de todas las cosas; sin embargo, en un cierto y privilegiado modo, es propia de los seres en los que se encuentra la voluntad, mediante la que están capacitados para la gloria eterna. Por lo tanto, se considera un cierto modo especial de la providencia divina, según el orden de tal naturaleza al fin de la gloria y según la concesión de aquellas cosas que promueven la consecución de ese fin. Y dado que, debido a la condición de tal naturaleza, es posible que se aparte de la consecución del fin, por esto, se ha ordenado por la providencia divina que ese defecto ceda al bien de la justicia, mientras que la pena se impone a la culpa. Y de este modo, de la misma manera que la providencia divina, respecto al bien que se obtiene mediante la consecución de la gracia y de la gloria con la presciencia del resultado, recibe el nombre de predestinación; así también, la providencia divina, respecto al mal opuesto, con la presciencia del defecto, recibe el nombre de reprobación. Y, puesto que el bien, subyace a la providencia como causado y ordenado, por ello se dice que la predestinación es la causa de la gracia y de la gloria a las que se ordena. Ahora bien, puesto que el mal no subyace a la providencia como intentado o causado, sino sólo como preconocido y

ordenado, por ello, la reprobación es solamente conocimiento previo de la culpa y no la causa. Pero es presciencia y causa de la pena mediante la cual la culpa queda ordenada.

RESPUESTAS

1. Dios tiene una ciencia de simple inteligencia de los males en cuanto que se producen; pero, en cuanto que son ordenados o establecidos, tiene también una ciencia de aprobación. Y el nombre de reprobación conlleva esto.

2. La reprobación no añade nada a la presciencia por parte del reprobado, puesto que nada es en él causado mediante lo que sea o llegue a ser malo; y, así se apropia el nombre común. Sin embargo, añade algo, por parte de Dios que reprueba, esto es: la voluntad de la ordenación de la pena respecto a la culpa. Por lo tanto, no se apropia en abstracto el nombre común, como se apropia en concreto. De ahí que es mejor decir que el reprobado se llame preconocido [*prescitus*] a decir que la reprobación se llame presciencia.

3. La reprobación se opone a la predestinación; luego, si se establece la predestinación, se concede que, como opuesto a ella, se entiende la reprobación.

Artículo 2: Si Dios es la causa del endurecimiento
(I-II q79 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la causa del endurecimiento y de la obcecación es Dios, según lo que se lee en la *2ª Epístola a los Corintios*, 4, 4: "El Dios de este mundo ha cegado la mente de los infieles"; y una Glosa (ordinaria) lo aplica al Dios verdadero. Luego parece que Él es la causa del endurecimiento y de la obcecación.

2. La obcecación y el endurecimiento son penas justas. Es así que toda pena justa deriva de Dios. Luego de Dios provienen la obcecación y el endurecimiento.

3. El Filósofo, en *Analytica Posteriora* (I, texto 30) dice: si la afirmación es la causa de la afirmación, la negación es la causa de la negación. Ahora bien, el querer divino es la causa por la que uno tenga la gracia, esto es, porque Dios quiere. Luego parece que el no querer divino es la causa por la que uno no posee la gracia. Ahora bien, esto es el endurecimiento. Luego la causa del endurecimiento se debe tomar de Dios.

4. Como dice el Filósofo en el libro II de la *Physica* (texto 30), lo que es la causa de la salvación de la nave con la presencia del piloto, es la causa del peligro estando él ausente. Es así que Dios, con su presencia en el alma, es la causa de la gracia. Luego, con su ausencia, Él es la causa del endurecimiento.

EN CONTRA, está lo que dicen comúnmente los santos. En efecto, Dionisio (*De div. nom.*, 4), San Agustín (*De spiritu et anima,* 17; mejor: *Enn. in Psal.,* 35, 4) y San Anselmo (*De conc. grat.*, antes de la mitad), dicen que la causa por la que uno no posee la gracia es porque él personalmente no ha querido recibirla, y no porque Dios no ha querido darla, dado que su luz que, a pesar de todo, no es recibida por todos, es a todos ofrecida; como tampoco la luz del sol es percibida por los invidentes. Es así que el endurecimiento es la misma carencia de la gracia. Luego la causa del endurecimiento no se produce por parte de Dios.

Además, nadie es culpado o es castigado por una cosa cuya causa no está en él. Es así que el hombre es castigado y culpado por el endurecimiento o por la carencia de la gracia. Luego él personalmente es la causa de esto.

SOLUCIÓN

Unas veces recibe el nombre de endurecimiento el acto de la voluntad obstinada en el mal, al que pertinazmente se adhiere. Resulta claro que, en este sentido, la causa del endurecimiento no es Dios, sino el hombre; como tampoco Dios es la causa de algún acto pecaminoso, en cuanto que es una deformación. En cambio, otras veces, se llama endurecimiento a la propia privación de la gracia, privación que también se denomina obcecación, puesto que la gracia es una cierta luz del alma y una determinada perfección que habilita al alma al bien.

El carecer o estar privado de la gracia acaece por dos motivos: primero, porque uno no quiere recibirla; segundo, porque Dios no se la infunde o no quiere infundírsela. Ahora bien, el orden de estos dos motivos es de tal índole que el segundo no se da, a no ser que se presuponga el primero. En efecto, Dios, al querer solamente el bien, no quiere que alguien sea privado de la gracia, a no ser en la medida en que esto fuera un bien. Pero que uno sea privado de la gracia no es un bien en absoluto, por lo que esto, considerado en términos absolutos, no es querido por Dios. Sin embargo, es un bien que esté privado de la gracia si no desea poseerla, o si se prepara negligentemente para tenerla, puesto que esto es justo, y de este modo es querido por Dios. Luego resulta claro que, en términos absolutos, la causa primera de este defecto depende del hombre que carece de la gracia. Sin embargo, de parte de Dios no deriva la causa de este defecto, sino que se presupone la existencia de ella antes por parte del hombre.

Y de este modo, a veces se dice que Dios es la causa de la obcecación y del endurecimiento; evidentemente, no introduciendo la malicia, sino no impartiendo la gracia, lo cual está en sus manos. En efecto, si no imparte la gracia necesariamente, el no impartirla está en sus manos. Por lo tanto, de algún modo es la causa de no impartirla. Ahora bien, este defecto –como también cualquier otro– puede ser considerado de dos modos. Y ello porque, dado que se verifica por un defecto de la causa segunda y no de la causa primera; y dado que Dios no lo impide –pero podría impedirlo– para no obstaculizar a la naturaleza, si ese defecto de la gracia se relaciona con la voluntad, que es como la causa próxima, se descubre que la voluntad tiene la causalidad respecto a tal carencia, puesto que no acoge el buen propósito, cuando realmente podría acogerlo. Y de acuerdo con esto la voluntad es culpable y digna de vituperio, ya que el mal, del que es principio la voluntad, es así. Pero, si se relaciona con Dios, no se descubre que el defecto de la gracia sea causado por Él, sino sólo permitido y ordenado, de modo que el defecto de la voluntad es la causa de la pena. Por ello, San Agustín dice (en el libro I de *Conf.,* 12): "Oh Señor, tú has mandado, y así es, que todo ánimo desordenado sea una pena para sí mismo"; y este ordenamiento proviene de Dios. Por lo tanto, Dios no tiene causalidad alguna respecto al defecto, sino que sólo la tiene respecto al ordenamiento; y esto se significa, cuando se habla de endurecimiento.

RESPUESTAS

1. La respuesta a esa objeción resulta clara con lo expuesto. Sin embargo, algunos dicen que Dios es causa del endurecimiento, como la naturaleza es causa del reposo. Pero esto es manifiestamente falso, puesto que el reposo natural es el fin del movimiento natural y es esencialmente intentado por la naturaleza, cosa que aquí no se puede decir. Y por ello, hay que afirmar que se dice que Dios obceca al permitir un defecto y ordenándolo.

2. Se dice que el endurecimiento es una pena, en cuanto indica un defecto ya ordenado. Y así, se reduce a la causalidad divina no en razón de defecto, sino en razón

de orden que proviene de Dios.

3. El efecto solamente se consigue si concurren todas las causas; pero la negación del efecto se sigue del defecto de una sola causa. Por consiguiente, afirmo que la causa de la gracia como agente es Dios, y como receptor es el alma a modo de sujeto y de materia. Y así, dado que de la forma introducida no son causa ni la materia, ni el sujeto –a no ser que lo sean de la misma manera que el accidente deriva de sus principios, pero este accidente no es la gracia–; por ello, no se dice en términos absolutos que el alma es causa de la gracia, sino sólo receptora; en cambio, Dios es la causa. Ni es preciso que todo defecto se dé por parte del agente; sino que pueda darse por el receptor; y así sucede en nuestro caso.

4. Dios en sí mismo no está ausente de nada. En cambio, el hombre se ausenta de Dios, aunque Dios esté presente; como se ausenta de la luz quien cierra los ojos; por lo que no vale la comparación.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“En efecto, la comprensión de la condición implícita determina la verdad en la aserción [*in dicto*], y la imposibilidad en la realidad [*in vero*]”. Esta proposición puede explicarse de la siguiente manera: se toman dos aserciones de las que una es verdadera, por ejemplo, “Pedro puede ser condenado”; la otra es falsa, es decir, “Pedro no puede ser condenado”. Si se añade la condición que está implícita en el participio “predestinado”, la comprensión de aquella condición hace verdadera la aserción que antes era falsa; puesto que si Pedro ha sido predestinado, es verdadero que Pedro no puede ser condenado. También determinará la imposibilidad de la aserción [*in dicto*] que antes era verdadera; en efecto, es imposible que Pedro pueda condenarse, si ha sido predestinado; pero de modo que la imposibilidad sea referida a la necesidad de la consecuencia.

“Pero en las operaciones de Dios y de los hombres, de ningún modo conceden esto”. Llama operaciones de Dios a aquellas que Él lleva a cabo sin la mediación de criatura alguna, como son el entender, el querer y semejantes. Y dado que tales operaciones son medidas por la eternidad y no por el tiempo, por eso no siguen a la necesidad del pasado, sino que permanecen en la libertad del presente; pero de manera que no sea eliminada la inmovilidad. En efecto, Dios no puede querer ahora, y, lo que ahora quiere, no quererlo después; sino que su querer eterno está siempre en la libertad de su voluntad. Por eso, de la verdad de la predestinación no se sigue una necesidad por parte del predestinante, como tampoco se sigue por parte del predestinado. En efecto, él puede tanto predestinar, como no predestinar. En cambio, son denominadas operaciones de Dios y de los hombres aquéllas que se llevan a cabo mediante la criatura o en la criatura. Y dado que, por parte de la criatura son medidas por el tiempo, por eso, pasan al pretérito y adquieren necesidad.

“Así, en cierto modo, parece que el efecto de la reprobación eterna es el endurecimiento”. Añade esto porque no se debe conceder en absoluto que la reprobación sea la causa del endurecimiento, sino sólo la causa de la permisión y del ordenamiento establecido, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

Distinción 41

CAUSA DE LA PREDESTINACIÓN Y DE LA REPROBACIÓN POR PARTE HUMANA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Propone la verdad que hay que mantener.*

La reprobación puede tener como causa un demérito de nuestra parte, a saber, el pecado.

La predestinación no puede tener como causa un mérito de nuestra parte, pues acontece por la gracia y la misericordia de Dios. Ésta nunca es otorgada por nuestros méritos.

La obduración o aquella sustracción de la gracia primera que es el efecto de la reprobación, no tiene causa de nuestra parte.

2. *Propone y refuta dos opiniones.*

a) Unos dijeron que Dios eligió a Jacob, porque sabía previamente que en el futuro le había de creer y servir. Se apoyan en San Agustín, quien alguna vez dijo que Dios no elige a ciertos hombres por sus obras, sino por la fe futura que ve de antemano.

- Pero de esto se retractó San Agustín: porque la fe misma es un don de Dios, como las obras buenas, y así se mantiene la dificultad acerca de cómo se tiene la fe; porque si se tiene por los méritos, ya no es por la gracia; y si no es por los méritos, entonces es completamente gratuita, y no por previsión de alguna obra o de un acto de fe.
- Y si Dios eligiera por la fe prevista, también lo haría por el mérito, porque incluso la fe es una obra meritoria.
- *Objeción*: Tomando otras palabras de San Agustín, podría decirse que la voluntad por la que Dios amó a Jacob y rechazó a Esaú viene de unos méritos ocultísimos, y por eso no puede ser injusta, por lo que la voluntad supone ambos tipos de méritos.
- *Respuesta*: Eso lo dijo San Agustín siguiendo su primera opinión (Dios eligió por razón de la fe prevista); pero se retractó de ella.

b) Otros dijeron que Dios reprueba las almas debido a los pecados que hicieron en el cielo, por cuya causa fueron introducidas en estos cuerpos.

- Ésta es una teoría fabulosa: porque las almas no son creadas antes que los cuerpos, sino en los cuerpos. Dios eligió no porque fuésemos buenos o fieles, sino para que lo seamos. Tampoco reprueba para que seamos malos: Dios no es causa de los males por la reprobación, como lo es de los bienes por la predestinación.

3. *Resuelve una cuestión incidental acerca de la ciencia de Dios.*

- *Cuestión*: Propone la siguiente cuestión: si lo que Dios supo una vez lo sabe siempre.
- *Respuesta*: Si hablamos de la presciencia, en el sentido de la misma palabra *prae-scire* (que sólo mira a los futuros bajo la razón de futuros), Dios no preconoce en tanto que ya no son futuros: no por su mutación, sino porque falta su futurición.

Pero hablando de la ciencia en sentido absoluto, lo que Dios supo, siempre lo sabe, porque no se cambia su ciencia.

Si hay algún mérito para el endurecimiento o para la misericordia. San Agustín, en libro Ad Sixtum.– Si “buscamos el mérito para el endurecimiento y para la misericordia, encontramos el mérito para el endurecimiento, pero no encontramos el mérito para la misericordia; puesto que no existe ningún” mérito para la misericordia, “para que la gracia no se desvirtúe, si no es dada gratuitamente” (*Epis. 194*, 3, 14); sino que se da por los méritos.

San Agustín, Contra Juliano.– “Así pues, tiene misericordia según la gracia que es dada gratuitamente; en cambio, endurece según el juicio que se da por los méritos” (San Agustín, *Contra Iul.,* I, 141). “Por lo que se da a entender que, de la misma manera que la reprobación de Dios es el no querer tener misericordia, así también, el endurecimiento de Dios es no tener misericordia; pero no de modo que imponga Dios algo para que el hombre sea peor, sino solamente que no proporcione algo para que sea mejor” (San Agustín, *De div. quaest. 83,* “Ad Simplic.”, I, 2, 15).

Aquí resume lo dicho antes para añadir otras cosas.– Con estas palabras se muestra claramente qué es lo que el Apóstol (en *Rom*., 9, 18) entendió por misericordia y por endurecimiento, y que ningún mérito atrae a la misericordia; en cambio, el endurecimiento no se produce sin mérito. Y la palabra “misericordia” se toma aquí por predestinación y, sobre todo, el efecto de la predestinación. Ahora bien, la palabra endurecimiento no es la reprobación eterna de Dios, puesto que no hay ningún mérito para ella, sino que el endurecimiento es privación o sustracción de la gracia, que, en un cierto modo, es el efecto de la reprobación. Sin embargo, algunas veces la reprobación es tomada por el endurecimiento; como también la predestinación es tomada por su efecto, que es la gracia conferida. Pues la gracia conferida es el efecto de la predestinación. Luego, al no haber ningún mérito de la gracia que es conferida al hombre para la justificación, mucho menos pueden existir méritos de la predestinación, con la que Dios ha elegido desde la eternidad a los que ha querido. Y así, tampoco hay mérito alguno de la reprobación con la que Dios, desde la eternidad, ha preconocido que algunos serían malos y merecedores de ser condenados.

Pone el ejemplo de Jacob y Esaú, diciendo que ni a aquél lo eligió ni a éste lo reprobó a causa de los méritos.– Así como eligió a Jacob y reprobó a Esaú (cfr. *Mal.,* 1, 2-3; *Rom.,* 9, 13); y esto no sucedió por los méritos que entonces tenían, ya que no tenían ninguno, puesto que ni siquiera existían; ni eligió a uno y reprobó a otro por los méritos futuros de los que tuviera preconocimiento.

La opinión de algunos, en la que San Agustín militó durante algún tiempo, pero de la que después se retractó.– Sin embargo, algunos opinaron que Dios había elegido a Jacob, puesto que Dios supo previamente que Jacob sería el que creería en él y le

serviría. San Agustín dice en *Retractationum* (I, 23, 2) que él, durante un cierto tiempo opinó lo mismo; y en ese libro muestra claramente que si hubiera sido elegido por los méritos futuros, la elección no hubiera sido por la gracia (en efecto, no ha sido elegido por Dios porque así habría de ser, sino que por la elección sucedió así). San Agustín se expresa en estos términos: "Reflexionando por qué Dios ha elegido a uno que no había nacido, al cual el propio Dios dijo que el mayor le serviría, y por qué ha reprobado al mayor que de igual manera no había nacido, yo llevé mi razonamiento hasta decir: «Dios no ha elegido las obras de uno cualquiera en la presciencia, obras que Él habría de dar; sino que en la presciencia ha elegido la fe; y ha elegido a quien daría el Espíritu Santo, para que, realizando buenas obras, consiguiera la vida eterna aquél que sabía de antemano que iba a creer en Él»".

Explica la sentencia de los mencionados.– He aquí que manifiestamente dice que ha elegido a Jacob no por las obras, sino por la fe con la que vio previamente que creería en Él.

Retractación de San Agustín en el mismo lugar.– Pero, dado que en la fe hay mérito, como la hay también en las obras, San Agustín se retractó de aquella posición, diciendo (*ibid*., 2-3): "Aún no había yo indagado con suficiente diligencia, y aun no había averiguado cuál es la elección de la gracia de la que habla el Apóstol: «Los demás serán salvados de acuerdo con una elección de su gracia» (*Rom*., 11, 5). Y evidentemente esta elección no es gracia si procede de los méritos, pues aquello que es donado no según la gracia, sino según lo debido, es más bien dado por los méritos, que regalado. Por lo que, cuanto yo dije a continuación: «Dice, pues, el Apóstol: 'Es el mismo Dios quien obra todo en todos' (1 *Cor*., 12, 6), en ningún momento se ha dicho: Dios cree todo en todos», he añadido: «Luego lo que creemos es nuestro, mientras que el bien que obramos le pertenece a Él, que da el Espíritu Santo a los creyentes»; ciertamente no lo hubiera dicho, si hubiera ya sabido que también la misma fe se encuentra entre los dones de Dios que son dados en el mismo Espíritu. Luego ambas cosas son nuestras debido al albedrío de la voluntad y ambas cosas son donadas por el Espíritu de la fe y de la caridad. Y lo que poco después dije: «Es, pues, nuestro el creer y el querer, en cambio, le pertenece a Él el dar a los creyentes y a los que así lo quieren la facultad de obrar bien mediante el Espíritu Santo, por el que la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones», es, a todas luces, verdad; pero la regla es la misma: ambas cosas le pertenecen, ya que Él prepara la voluntad; y ambas cosas son nuestras, puesto que no se producen si nosotros no queremos". Luego también el mérito de la fe viene de la misericordia de Dios. Por consiguiente, Dios ha elegido a algunos desde la eternidad, o les ha conferido la gracia de la justificación en el tiempo, no por la fe o por mérito alguno, sino que los ha elegido con su gratuita bondad, para que fueran buenos. De ahí que San Agustín, en el libro *De Praedestinatione sanctorum* (19, 38) diga: "No nos ha elegido porque ha conocido de antemano que nosotros seríamos así, sino, para que fuésemos así mediante la elección de su gracia «con la que nos ha gratificado en su Hijo querido» (*Ef.,* 1, 6)".

Parece que San Agustín dice lo contrario en otros pasajes.– A estas palabras parece oponerse lo que San Agustín dice sobre el profeta Malaquías (en *Mal.*, 1, 2-3, donde dice: "Yo he amado a Jacob, en cambio, he odiado a Esaú"): "«Dios se compadece de quien quiere, y endurece al que quiere» (*Rom.,* 9, 18). Ahora bien, esta voluntad de Dios no puede ser injusta. En efecto, viene de méritos ocultos, dado que también los pecadores mismos, aunque constituyeran una masa por el pecado general, sin embargo, tienen una cierta diversidad entre ellos. Precede, pues, en los pecadores algo con lo que, aunque aún no hayan sido justificados, se hagan dignos de justificación. Y, del mismo modo, precede en los demás pecadores algo por lo que son dignos de ser endurecidos" (*De div. quaest. 83*, 68, 4). Aquí es evidente que San Agustín afirma que la propia voluntad de Dios, con la que ha elegido a unos y a otros ha reprobado, proviene de ciertos méritos, pero ocultísimos, esto es, ha querido por los méritos elegir a unos y reprobar a otros; y que por los méritos a unos les es conferida la gracia de la justificación y a otros no; de ahí que sean endurecidos.

Puede decirse que se retractó de esto.– Pero desconocemos qué ha querido entender; a no ser que se entienda quizás aquello de lo que afirmamos que se había retractado. En efecto, en el mismo texto (*De div. quaest. 83*, 68, 5) añade insistentemente algunas cosas de las que se retracta claramente en *Retractationum* (1, 26); y esto resultará claro a quien lea ambas obras. Por lo tanto, es verosímil que, en las cosas antes dichas, también se había retractado de esto.

Puede también entenderse lo dicho en tal sentido.– Sin embargo, algunos consideran que esto se habría dicho en este sentido: no porque uno sea predestinado por sus méritos, hasta el punto de que merezca la gracia de la justificación; sino porque algunos no son tan malos que merezcan que no se les confiera la gracia. En efecto, nadie puede merecer la gracia de Dios mediante la que es justificado; sin embargo, puede merecer que no se le confiera, hasta el punto de ser totalmente repudiado. Y, evidentemente, algunos llegaron a un abismo tan grande de iniquidad que merecen ser dignos de ello; a su vez, otros viven de tal forma que, aunque no merezcan la gracia de la justificación, sin embargo, no merecen ser totalmente repudiados y que les sea sustraída la gracia. Por eso dijo que en algunos pecadores precede algo por lo que son dignos de justificación y en otros, algo por lo que son dignos de ser castigados. Pero esto es una frivolidad.

La opinión falsa de algunos que disertan carnalmente sobre las cosas ocultas de Dios. San Agustín, sobre las palabras del Apóstol.– "A su vez, muchos, que buscando dar cuenta de esa profundidad e intentando imaginar la inescrutable altura de los juicios de Dios, según las conjeturas de su corazón, desembocaron en fábulas vanas, afirmando que las almas arrastradas hacia arriba en el cielo pecan y, de acuerdo con sus pecados, son dirigidas a sus cuerpos y recluidas en ellos como en cárceles dignas de ellas. Estos continuaron con sus imaginaciones y, al querer escrutar la profundidad de Dios, cayeron en el abismo, puesto que afirmaron que las almas habían vivido en el cielo, y en él habían llevado a cabo algún bien o algún mal y, de conformidad con sus méritos, habían

sido violentamente arrojadas a los cuerpos terrenos. Pero la fe católica ha rechazado esta teoría debido a la evidente afirmación del Apóstol en la que dice: «Cuando aún no habían nacido, ni habían hecho aún bien o mal alguno […] no por las obras, sino por el que llama, les fue dicho: el mayor servirá al menor» (*Rom*., 9, 11-12). Luego, es mejor una ignorancia fiel que una ciencia temeraria" (San Agustín, *Sermo*, 27, 3, 4).

A partir de los capítulos anteriores concluye lo pretendido sobre la predestinación y la reprobación, a saber, que no son por los méritos.– Por consiguiente, ha elegido a quienes ha querido, por su misericordia gratuita, no porque habrían de ser fieles, sino para que fueran fieles; y les concedió la gracia, no porque eran fieles, sino para lo llegaran a ser.

San Agustín en el libro de las Retractaciones.– "En efecto, el Apóstol dice: «He conseguido la misericordia de ser fiel» (1 *Cor*., 7, 25). No ha dicho: porque yo era fiel. Evidentemente, la misericordia se otorga también al fiel, pero se ha otorgado también antes para que fuera fiel" (San Agustín, *Retract.,* I, 23, 4). También, del mismo modo, ha reprobado a los que ha querido, no por los méritos futuros que él veía previamente, sino que les reprobó "con verdad rectísima y lejana a nuestra comprensión" (San Agustín, *De div. quaest. 83,* "Ad Simplic.", I, 2, 16).

Cuestión.– Pero se pregunta si, de la misma manera que se dice que Dios ha elegido a algunos para que fueran buenos y fieles, así también debe concederse que ha reprobado a los demás para que fueran malvados e infieles, y endurecidos para que pequen.

Respuesta.– Pero no es necesario conceder esto de ningún modo. En efecto, la reprobación no es causa del mal, como la predestinación es causa del bien; ni el endurecimiento hace al hombre malo del mismo modo que la misericordia lo hace bueno.

Si las cosas que Dios sabe y conoce de antemano una vez, las sabe y preconoce siempre y siempre las ha sabido o preconocido.– Además, se debe considerar si todas las cosas que Dios sabe o preconoce en cierto momento, las conoce y ha conocido siempre, y las conoce y las ha preconocido; o si en otro tiempo conoció o ha preconocido lo que ahora no conoce o no preconoce.

Responde primero sobre la presciencia, diciendo que Dios no siempre preconoce lo que en otro tiempo ha preconocido.– Respondemos, en primer lugar, sobre la presciencia, diciendo: Él ha preconocido cosas que ahora no preconoce. En efecto, su presciencia, al ser sólo de las cosas futuras, a partir del momento en el que aquellas cosas que eran futuras se hacen presentes o pasadas, dejan de hallarse bajo la presciencia de Dios, pero se hallan siempre bajo su ciencia. Luego Dios ha preconocido desde la eternidad todas las cosas que habían de ser futuras; y sólo deja de preconocerlas, cuando dejan de ser futuras. Y cuando deja de preconocer algunas cosas que antes preconocía, no las conoce menos que antes. Así pues, no es por un defecto de la ciencia de Dios que se dice que ha preconocido en un momento determinado algunas cosas que ahora no preconoce, sino en razón de la palabra "presciencia". En efecto, preconocer o presaber es conocer algo antes de que suceda. Por eso no puede decirse que Dios preconoce, a no ser las cosas futuras.

Aquí trata de la ciencia, afirmando que Dios sabe siempre aquello que conoce en un determinado momento.– Por otra parte, hablamos de la ciencia de otro modo. En efecto, Dios conoce todas las cosas que conoce en un momento determinado; pues, tuvo, tiene y tendrá toda la ciencia que posee en un momento determinado.

Objeción.– Se suele objetar a estas afirmaciones de este modo: en otro tiempo supo que este hombre nacería, el cual ha nacido; pero, ahora, no sabe que él nacerá. Luego supo algo que ahora no sabe. Así mismo, supo que el mundo sería creado, ahora no sabe que sería creado. Por consiguiente, supo algo que ahora no sabe. Y se podrán ofrecer otros infinitos ejemplos de esta índole.

La resuelve.– A esta objeción replicamos que sobre el nacimiento de ese hombre y sobre la creación del mundo, sabe ahora lo mismo que sabía antes de que llegaran a ser; aunque entonces y ahora esa su ciencia debe ser expresada con palabras diversas. En efecto, lo que entonces era futuro, ahora es pretérito, por lo que las palabras se han de cambiar para designar lo mismo. De la misma manera que, al hablar de los diversos momentos, designamos el mismo día unas veces con el adverbio "mañana", mientras es futuro; otras veces por el adverbio hoy, mientras es presente; y finalmente, otras veces, por "ayer", mientras es pasado, así también, antes de crearse el mundo, Dios sabía que se crearía; después que fue creado Él sabe que ha sido creado. Y esto no es saber cosas diversas, sino saber la misma cosa: la creación del mundo. Como los antiguos Padres creyeron que Cristo nacería y moriría, en cambio, nosotros creemos que ha nacido y ha muerto, y, sin embargo, ellos y nosotros, no creemos cosas diversas, sino la misma cosa. Pues, como dice San Agustín (*In Ioan.,* trac. 45, 9), "los tiempos cambian y varían, y, por ello, cambian las palabras, pero no la fe". Mantengamos firmemente, sin duda alguna, que Dios conoce siempre todas las cosas que conoce en un determinado momento.

División del texto de Pedro Lombardo

Aquí el Maestro trata de la causalidad de la predestinación y de la reprobación, excluyendo el error de aquellos que señalan la causa de ambas en nosotros. La exposición se divide en dos partes: en la primera muestra que ni la predestinación, ni la reprobación tiene la causa por parte nuestra; en la segunda muestra que la ciencia de Dios nunca disminuye, en el pasaje que empieza: "Además, se debe considerar si todas las cosas que Dios sabe o preconoce en cierto momento, las conoce y ha conocido siempre, y las conoce y las ha preconocido".

Subdivide la primera parte en dos: en la primera muestra la verdad; en la segunda excluye el error, en el pasaje que dice: "Sin embargo, algunos opinaron que Dios había elegido a Jacob, puesto que Dios supo previamente que Jacob sería el que creería en él". Vuelve a dividir esta parte en dos: en la primera excluye el error de aquellos que afirmaban que nuestras obras, en la medida que son preconocidas por Dios, son la causa de la predestinación y de la reprobación; en la segunda, refuta el error de los que decían que las obras precedentes, incluso en el orden natural, son la causa de ambas, en el pasaje que empieza: "A su vez, muchos, que buscando dar cuenta de esa profundidad [...] desembocaron en fábulas vanas". Una vez más divide la primera parte en dos: en la primera, expone la opinión que parece consolidarse con la autoridad de San Agustín; sin embargo, el Maestro muestra que San Agustín se retractó de esa opinión a la que sigue el testimonio de autoridad; en la segunda, expone la objeción de aquellos, tomando de otro texto; y afirma el Maestro que se retractó también de ella; aunque algunos intentan resolverla con una explicación insuficiente, en el pasaje que empieza: "A estas palabras parece oponerse lo que San Agustín dice".

"Además, se debe considerar si todas las cosas que Dios sabe o preconoce en cierto momento, las conoce y ha conocido siempre, y las conoce y las ha preconocido". Aquí el Maestro muestra la inmutabilidad de la ciencia divina. Y sobre esto, hace dos cosas: primero, plantea la cuestión; la determina en el pasaje que empieza: "Respondemos, en primer lugar, sobre la presciencia". En torno a este punto hace dos cosas: primero, determina en cuanto a la presciencia; en segundo lugar, determina en cuanto a la ciencia, en el texto que comienza: "Por otra parte, hablamos de la ciencia de otro modo". Aquí hace tres cosas: primero, determina la cuestión; después, expone una objeción en contra, en el pasaje que dice: "Se suele objetar a estas afirmaciones de este modo"; en tercer lugar, la resuelve, en el pasaje que empieza: "A esta objeción replicamos".

Cuestión única

Aquí se plantean cinco puntos: 1. Si la elección conviene a Dios desde la eternidad; 2. El orden de la predestinación a la elección; 3. Si la presciencia de los méritos es la causa de la predestinación y de la reprobación; 4. Si la predestinación es ayudada por los méritos y las oraciones de los santos; 5. Si Dios sabe en este momento, todo lo que ha sabido en otro tiempo.

Artículo 1: Si en Dios existe la elección

OBJECIONES

1. Parece que la elección de ningún modo existe en Dios. En efecto, según el Filósofo (*Eth.*, III, 7) la elección sigue al consejo como conclusión suya. Es así que, como en el mismo pasaje se dice, el consejo es una cierta búsqueda. Luego parece que la elección no corresponde a Dios, puesto que a Dios no le corresponde un conocimiento inquisitivo.

2. La elección establece una determinada discreción o separación. Es así que Dios se mantiene de un modo igual respecto a todos, puesto que Dionisio (*De div. nom.,* 4) dice: "Pues, de la misma manera que el sol, sin razonar y sin elección previa, difunde sus rayos sobre todos los cuerpos, así también se difunde la bondad divina sobre todas las criaturas". Luego parece que no le compete a Dios el elegir.

3. La elección requiere una pluralidad en las cosas entre las cuales hay elección. Es así que, desde la eternidad, todas las cosas no han sido más que una sola cosa en Dios. Luego parece que la elección no es eterna. Ahora bien, todo lo que se existe en Dios, es eterno. Luego la elección nada pone en Dios.

4. A la operación del elector, se entiende que pre-exista algo en la realidad que es elegida. Es así que a la operación divina nada preexiste en la criatura. Luego parece que la elección no compete a Dios.

EN CONTRA, está lo que se lee en *Efesios*, 1, 4: "Nos ha elegido en Él antes de la creación del mundo, para que fuésemos santos". Luego parece que la elección conviene a Dios.

SOLUCIÓN

La elección conlleva una cierta separación. Ahora bien, esta separación no puede tener lugar, a no ser en cosas que tienen una cierta mezcla o conveniencia. Luego no puede haber elección de aquello que en sí ya ha sido determinado y separado. Y, por ello, según se dice en el libro III de la *Ethica* (6), la elección no es propia del fin último que ha sido determinado naturalmente para todas las cosas, sino que es sólo propia de los medios destinados al fin, al que se puede llegar mediante varios medios; aunque algunos, que son elegidos, son los más convenientes. Esta separación puede hallarse, pues, sólo en la concepción de un determinado operante, o también en la ejecución de la obra.

Según esta exposición, podemos considerar tres aspectos sobre la llamada elección de Dios. Primero, que la elección no conviene a Dios respecto a sí mismo; en efecto, no es la elección del fin, sino la elección de los medios que nos llevan al fin. Segundo, puede tomarse en relación a aquellos de entre los cuales se toman los elegidos, a saber, los que por naturaleza son capaces de participar del mismo fin; y, por eso, no se dice que todos los que son elegidos para la gloria se toman de entre los seres irracionales, sino de entre los hombres que son capaces de conseguir la gloria. Tercero, se puede considerar que la

elección, de un modo, es eterna, y, de otro modo, es temporal. En efecto, si se la considera en cuanto que está en el propósito del mismo Dios, así, es eterna, puesto que Él, desde la eternidad, ha querido separar a los buenos de los malos para la gloria. En cambio, si se considera en cuanto a la ejecución de la obra, así, la elección es temporal; como, cuando uno es separado de la culpa original o de la culpa actual para pasar a la gracia, o de un estado común para pasar a un oficio jerárquico. Y así sucede sobre las otras cosas que les son especialmente conferidas a algunos por un don de Dios.

RESPUESTAS

1. El seguir una búsqueda le acaece a la elección por el hecho de que se encuentra en una naturaleza de tal índole que no tiene conocimiento de los medios sin esa búsqueda. Pero esto no le conviene en absoluto a Dios que posee un conocimiento cierto de todas las cosas.

2. Aunque Dios en sí mismo se mantiene de igual modo respecto a todas las cosas, sin embargo, no todas las cosas tienen la idoneidad apropiada para recibir la generosidad de su bondad; y Él tiene el conocimiento y el ordenamiento de esa diversidad; por ello, le conviene la elección. Lo que dice Dionisio (en la cita anterior) sobre la comparación de la bondad divina con el sol, se debe entender que hay una similitud en cuanto a la universalidad de la comunicación, y no en cuanto al carácter privado de la elección. En efecto, de la misma manera que el sol no sustrae a nadie ni a nada sus rayos, así también, Dios no sustrae a nadie los dones de su bondad. Sin embargo, estos se hallan en todos del mismo modo; y Dios es conocedor y ordenador de esa diversidad; cosa que no le corresponde al sol corpóreo.

3. Dios, desde la eternidad, no sólo conoce de las cosas el ser que entonces tenían en Él, sino también el ser que tendrían en su propia naturaleza. Pero según este ser no tienen unidad, sino una gran distancia para participar de la bondad divina; y, de este modo, a Él le conviene la elección desde la eternidad.

4. A la operación de la creación no preexiste nada en la realidad; y, por ello, no se dice propiamente que son elegidas las cosas que tienen su término. Pero a la operación divina, con la que justifica y glorifica, preexiste la naturaleza: o bien en el propio ser, o bien en el conocimiento divino.

Artículo 2: Si, según la razón, la elección precede a la predestinación

OBJECIONES

1. Parece que la elección no precede a la predestinación según la razón. En efecto, la elección añade algo a la presciencia; de otra manera sería también propia de los malvados. Es así que la elección añade un acto de la voluntad, como está claro en el Filósofo (*Eth.*, III, 5; VI, 2). Luego parece que la elección no precede a la predestinación según la razón, sino que se identifica con ella, puesto que la predestinación nada añade a la presciencia, a no ser la voluntad de salvación de algunos.

2. La elección presupone una diversidad en las cosas entre las que se da la elección. Es así que la diversidad que hay entre los hombres para la consecución del fin, se realiza por el efecto de la predestinación, esto es, por la gracia. Luego parece que la elección también sigue a la predestinación según la razón.

3. La vocación sigue a la predestinación, como está contenido en *Romanos,* 8, 30: "Y a los que predestinó, a estos también los llamó". Es así que parece que la vocación se identifica con la elección, puesto que lo que se elige para algo, en cierto modo, parece que es llamado hacia ese mismo fin. Luego parece que la elección sigue a la predestinación.

EN CONTRA, la dilección o amor presupone la elección, como el mismo nombre lo indica. Es así que la predestinación sigue a la dilección, ya que los bienes solamente son preparados para los que son amados. Luego parece que la predestinación sigue a la elección.

SOLUCIÓN

La predestinación y la elección añaden algo a la presciencia, como la disposición y la providencia, de modo que se debe entender que, al igual que la disposición y la providencia se comportan respecto a todas las cosas de un modo común, así también la elección y la predestinación se comportan de un modo común respecto a los hombres. Por lo cual, como la providencia añade algo a la disposición, así la predestinación añade algo a la elección. Y esto es bastante evidente por lo que se ha dicho antes en la distinción 40, cuestión 1, artículo 2. En efecto, se ha dicho que la disposición divina es considerada en el ordenamiento de las partes del universo entre sí y en orden al fin, en la medida que una naturaleza es preferida a otra de conformidad con el orden de la sabiduría divina.

De modo semejante sucede en la elección. En efecto, el ordenamiento divino, según el cual unos son preferidos a otros para la consecución de la bienaventuranza, recibe el nombre de elección. Mientras que la providencia es considerada en cuanto a la entrega de aquello mediante lo cual las cosas consiguen su fin y en cuanto a la aplicación al fin; semejantemente, la predestinación es considerada en cuanto que a los elegidos les son preparados los bienes de la gracia y los bienes de la gloria mediante los cuales se unen al

fin. Y esto aparece claro por el modo habitual de hablar. En efecto, de la misma manera que decimos que las cosas son dispuestas, pero decimos que son previstas tanto las cosas como los medios que se las confieren, que las ordenan al fin, así también la elección se realiza sobre los hombres, pero la predestinación incluye tanto a los hombres como a los medios que se les confieren. En efecto, no se dice que la gracia es elegida para el hombre; sin embargo, se dice que la gracia es predestinada al hombre.

RESPUESTAS

1. La elección no es un acto de la voluntad en términos absolutos, sino que sucede en orden al entendimiento ordenante, como el Filósofo declaró en el mismo pasaje. En cambio, la predestinación indica un acto de la voluntad de modo absoluto; y este acto se sigue y acompaña a ese orden. En efecto, la elección divina es aquella mediante la cual algunos, de acuerdo con el orden de la sabiduría divina, son ordenados al fin de la bienaventuranza. Sin embargo, la predestinación hace referencia a que les son preparados los medios que les conducen al fin. Y por ello, de la misma manera que la voluntad –que ordena al fin– precede al acto de la voluntad –que prepara las cosas que conducen al fin– así también, la elección precede a la predestinación.

2. La elección divina no preexige la diversidad de la gracia, puesto que esto acompaña a la elección; sino que preexige la diversidad de la naturaleza en el conocimiento divino, y determina una diversidad de la gracia, como la disposición determina una diversidad de la naturaleza.

3. La vocación siempre es temporal, puesto que establece una cierta acción de encaminamiento a algo. Y por eso hay una cierta vocación o llamada al ser por la creación, a la que –como se ha dicho en la distinción 39, cuestión 2, artículo 1–, no le corresponde una elección eterna. De ahí que, en *Romanos,* 4, 17, se diga: “El que llama a las cosas que son, lo mismo que a las cosas que no son”. Y hay una cierta vocación o llamada temporal a la gracia, a la que corresponde tanto una elección temporal, como una elección eterna. Ahora bien, esta vocación o llamada es: o interior, mediante la infusión de la gracia; o exterior, mediante la palabra de la predicación. La vocación o llamada interior y la elección temporal a la gracia, son siempre simultáneas, pero difieren conceptualmente, puesto que la elección, en cuanto que indica separación, mira al punto de partida [*terminum a quo*], mientras que la llamada o vocación mira, más bien al punto de llegada [*terminum ad quem*]. Sin embargo, difiere de la justificación conceptualmente, ya que la vocación pertenece al movimiento de la naturaleza del que camina hacia la gracia, mientras que la justificación mira al ser que acompaña al término del movimiento, en cuanto que la gracia consigue que uno sea justo. Cómo se relaciona la dilección o amor con la elección y la predestinación, pertenece al libro III, donde se trata de la dilección con la que Dios ama a la criatura (libro III, distinción 32, cuestión 1, artículo 2).

Artículo 3: Si la presciencia de los méritos es la causa de la predestinación (I q23 a5)

OBJECIONES

1. A continuación se pregunta si la presciencia de los méritos es la causa de la predestinación. Parece que así es. Primeramente, por la glosa de San Ambrosio (mejor: Ambrosiaster) sobre la *Epístola a los Romanos*, en el capítulo 9, donde pone en boca de Dios estas palabras: “Otorgaré la gracia a quien sé que volverá a mí, con todo el corazón, después del error”. Es así que el propósito de conceder la gracia recibe el nombre de predestinación. Luego parece que esto presupone la presciencia del mérito.

2. La voluntad predestinante de Dios no puede ser injusta. Es así que corresponde a la justicia distributiva que las cosas desiguales sean atribuidas a sujetos desiguales. Luego parece que la presciencia de las obras es la causa de la predestinación, puesto que los hombres solamente son desiguales para recibir la gracia por algunas de sus obras o por obras de los demás, ya que por naturaleza todos tienen la capacidad de la gracia.

3. En la presciencia de las obras hay dos cosas: una eterna, esto es, la ciencia de Dios; y otra temporal, esto es, las obras preconocidas. De modo semejante, en la predestinación hay dos cosas: una eterna, esto es, la voluntad divina; y otra temporal, esto es, la entrega de la gracia. Ahora bien, lo eterno que hay en la presciencia es anterior a la razón, y, en cierto modo, es causa de lo que se tiene en la predestinación, puesto que la voluntad presupone la presciencia. De manera semejante, lo temporal es, de algún modo, causa de lo temporal, ya que la obra por la que uno se ha preparado para la gracia es una cierta causa –al menos como disposición material–, para la recepción de la gracia; y la obra informada por la gracia es causa meritoria de la gloria. Luego parece que la presciencia de las obras es la causa de la predestinación.

4. La predestinación presupone la elección. Es así que la elección de uno respecto de otro solamente se produce por alguna idoneidad mayor para la consecución del fin. Y esto no puede suceder a no ser por una mayor preparación a la gracia, la cual se realiza mediante las obras. Luego parece que la predestinación presupone la presciencia de las obras.

5. La predestinación es la voluntad de la salvación del hombre, no sólo entendida respecto a la voluntad antecedente (ya que con esta voluntad quiere salvar a todos los hombres, como dice el Damasceno, en *De fide,* II, ult.), sino respecto a la voluntad consiguiente. Luego parece que la presciencia de los méritos es la causa de la predestinación puesto que la voluntad consiguiente hace referencia a los méritos.

EN CONTRA, todo lo que hace referencia al mérito, es, de algún modo, debido, y no totalmente gratuito. Es así que la predestinación es debida a una voluntad gratuita no reclamada por mérito alguno, como dice San Agustín (*Epist. 194*, “Ad Sixtum”). Luego

parece que la presciencia de los méritos no es la causa de la predestinación.

Además, todo lo que está en el texto, avala este último argumento.

SOLUCIÓN

La presciencia de los méritos y de algunas obras de ningún modo es la causa de la predestinación divina. Y esto resulta claro si se considera todo lo que pertenece a la esencia de la predestinación. Pero nada prohibe que lo que es el efecto de la predestinación, esto es, la gracia y la gloria que se ponen indirectamente en su definición, tengan una cierta causa procedente de nuestras operaciones. En efecto, pertenece a la esencia de la predestinación, la presciencia y la voluntad de salvación para algunos. Pero la ciencia de la salvación de algunos no es causada por la ciencia de sus obras, puesto que Él no llega al conocimiento del efecto por la causa, sino por sí mismo. Por lo tanto, no puede decirse de Él que conoce esto porque conoce su causa, sino que, en cuanto contempla su propia esencia que es la semejanza de todas las cosas, ve todas las cosas en sí mismo, y ve tanto la causa como lo causado. De modo semejante, su voluntad, al ser libre, es también más voluntad que cualquier otra y no tiene como causa sino el fin de su voluntad. Ahora bien, el fin de su voluntad es su propia bondad que es Él mismo; de ahí que comúnmente se diga que Dios quiere algo por su propia bondad, no porque Él lo supo o porque esto haya sido hecho. Sin embargo, el efecto de su voluntad, esto es, el mismo objeto querido, ordenado a su bondad, puede proceder de una causa que Dios preconoció desde la eternidad. Y este orden de la causa a lo causado, lo quiere Dios, y quiere que haya efecto porque hay causa; pero no de modo que la causalidad se refiera a la voluntad, sino al objeto querido. Y esta causa del objeto querido, no del querer, se dice que es una cierta razón de la voluntad por parte del efecto. Ahora bien, esta causa en ciertas cosas tiene la completa razón de causa y produce con suficiencia el efecto, pero algunas veces es solamente una disposición. Así también, ante el doble efecto de la predestinación, nuestra operación se encuentra de diverso modo, puesto que la obra meritoria informada por la gracia no es causa meritoria de la gloria; pero la obra buena que precede a la gracia, no es causa meritoria de ella, sino solamente una cierta disposición. Por consiguiente, resulta claro que la predestinación no tiene causa, sino que tiene una razón por parte del efecto, según la cual se dice que la predestinación es justa y razonable.

RESPUESTAS

1. En aquellas palabras de San Ambrosio no se dice que nuestra obra es la causa de la voluntad divina, ni tampoco que es causa de la donación divina, sino solamente una cierta disposición; entendiendo esto no de la obra que sigue a la gracia –que tiene la virtud meritoria de la gracia, y no es ni su causa, ni una disposición a ella–, sino la obra que la precede, que es una disposición a la gracia. En efecto, Dios propone infundir la gracia a quien sabe previamente que va a estar preparado para recibir la gracia. Sin embargo, no la otorga debido a la preparación, que no es una causa suficiente de la gracia ni el fin de su voluntad, sino que la otorga debido a su bondad. Quiere, sin embargo, que

el hombre tenga la gracia porque se ha preparado, según el modo de hablar por el que se dice que se le da la gracia porque se ha preparado; de modo que la conjunción denote la disposición y no la causa. Pero respecto al acto del querer, no puede designar ni una disposición, ni una causa: en efecto, Dios no ha querido porque éste se ha preparado, sino solamente porque Él es bueno.

2. También, en el hombre justo, la causa que emite el acto de querer es el fin de la voluntad; pero, por parte del efecto recibe la causa de las obras humanas, lo que determina en ellos la separación. Como si se preguntara por un juez justo: ¿por qué quieres dar más a éste que a aquél?, si quisiera expresar la causa de la voluntad, diría: por el bien de la justicia, que resplandece en éste ahora. Pero, si quisiera señalar la causa de la obra, diría: porque éste es más digno. Sin embargo, se debe tener presente que la predestinación, respecto al último efecto, esto es, respecto a la gloria, tiene el carácter de justicia distributiva. Por eso podemos decir que Dios otorga la gloria a éste y no a aquél, puesto que éste la merece y no aquél. Y, de modo semejante, quiere que uno la posea y no el otro, ya que uno es digno y el otro no. Sin embargo, respecto al primer efecto, esto es, respecto a la gracia, tiene carácter de liberalidad más bien que de justicia, puesto que la gracia se otorga gratuitamente y no se concede debido a los méritos. En consecuencia, por parte del receptor no hay posibilidad de asignar una causa por la que sea digno de gracia, sino sólo una cierta disposición.

3. La presciencia no es la causa de la voluntad, ya que la voluntad es libre. En efecto, yo puedo no querer lo que conozco. Por ello, el razonamiento no tiene validez; puesto que la causa que emite el acto de la voluntad solamente es su fin.

4. La elección divina requiere una diversidad en los elegidos, pero no de tal índole que sean la causa de la voluntad del que elige, sino más bien lo contrario. En efecto, de este modo su disposición causa la diversidad de las cosas en las naturalezas.

5. En el concepto de predestinación se incluye la voluntad consiguiente que mira las obras no como la causa de la voluntad, sino como la causa meritoria de la gloria y como una preparación a la gracia.

Artículo 4: Si la predestinación es ayudada por alguna obra humana
(I q23 a8)

OBJECIONES

1. En cuarto lugar, se pregunta si la predestinación es ayudada por alguna obra humana. Parece ser que no. En efecto, la causa, que directamente produce el efecto sin la ayuda de otro, es más perfecta que la que es ayudada para producir el efecto. Es así que la predestinación es una causa perfectísima. Luego no es ayudada por algo para lograr su efecto.

2. Si algo es puesto o eliminado, y, sin embargo, permanece el efecto, entonces parece que no ayuda a la consecución del efecto. Es así que, por el hecho de que se ponga la predestinación de uno, ruegue o no ruegue alguien por él, se salvará, puesto que la predestinación no puede ser en vano. Luego parece que esto no contribuye en nada para su salvación.

3. Por otra parte, el efecto de la predestinación es la gracia y la gloria; y ambas derivan sólo de Dios. Luego ninguna otra cosa colabora para conseguir el efecto de la predestinación.

EN CONTRA, está lo que dice San Gregorio (*Dial.*, I, 8), que la predestinación es ayudada con las oraciones de los santos. Y San Gregorio lo prueba por lo que está escrito en el *Génesis,* 25, 21: que Isaac oró por su mujer Rebeca porque era estéril; y el Señor le concedió el concebir. Y sin embargo, Jacob que nació de aquella concepción, había sido predestinado para la vida.

Además, si la predestinación no es ayudada con nuestras obras, no habrá necesidad de orar por alguien para que se salve; y, por la misma razón, ni por uno mismo. Y tampoco será necesario realizar obra buena alguna; y de este modo, la ley divina es vana, ley que nos anima a obrar el bien.

Finalmente, las facultades naturales y los hábitos gratuitos serán inútiles, puesto que no es preciso actuar para la consecución del fin; pero todas estas cosas son inadmisibles. Luego con las oraciones de los santos se colabora en la predestinación.

SOLUCIÓN

Esta cuestión depende de cuanto se ha dicho en el artículo anterior. En efecto, la predestinación es ayudada en tanto ella tiene una causa. Por eso, de la misma manera que se ha dicho que la predestinación, en la medida en que es un acto divino, que es el querer y el saber, no tiene causa alguna de nuestra parte, así también no tiene ayuda por nuestra parte, puesto que Dios, sin cooperar criatura alguna, realiza este acto que es el querer.

Pero el efecto de la predestinación tiene ayuda del mismo modo por el que tiene

también una causa. Por lo tanto, según esto, se dice que toda causa mediante cuya intervención operante se completa el efecto de la predestinación, ayuda a la propia predestinación de diversas maneras: a modo de causa meritoria, o según la justicia [*ex condigno*], como uno que posee la gracia merece por su acto la vida eterna; a modo de conveniencia [*ex congruo*], como uno que, rogando por algún otro, le hace merecedor de la primera gracia, incluso también persuadiéndole a hacer el bien, de ahí que en la *Epístola 1 a los Corintios*, 3, 9 se diga: "Pues somos colaboradores de Dios"; a modo de disposición, como cuando uno se prepara para obtener la gracia; o, incluso, a modo de una operación natural, como el movimiento del cielo y todas las causas naturales ayudan y colaboran con la predestinación, en cuanto que con el cumplimiento de su misión se lleva a cabo la generación y el mantenimiento de los elegidos.

RESPUESTAS

1. Esa ayuda no se produce por la indigencia de la predestinación, sino para que se salve el orden que la sabiduría divina ha establecido en las cosas, esto es, para que el efecto proceda de la causa primera mediante causas segundas.

2. En el argumento hay un supuesto falso. En efecto, si San Esteban no hubiera orado por sus perseguidores, quizá Pablo no se hubiera salvado; como si uno no hiciera obras meritorias, no recibiría la corona que le ha sido predestinada. Y, sin embargo, la predestinación no puede frustrarse, puesto que Dios ha preconocido que éste se salvará por una causa concreta y dentro de un orden. Por lo tanto, de la misma manera que es incomposible con la predestinación que éste no se salve, así también es incomposible con ella que no se haya orado por él, aunque sea posible que ambas cosas consideradas en sí mismas no se verifiquen.

3. La causa que infunde la gracia es solo Dios. Ahora bien, la disposición a la gracia puede depender del mismo que recibe la gracia. En cambio, el mérito de la gracia según la conveniencia [*ex congruo*], puede depender también de otro justo; mientras que, según la justicia [*es condigno*], es también del mismo hombre Cristo, cuyos méritos han tenido eficacia sobre toda la naturaleza humana, puesto que Él es la cabeza de la Iglesia.

Artículo 5: Si todo lo que Dios sabía en otro tiempo lo sabe ahora
(I q14 a14)

OBJECIONES

1. En quinto lugar, se trata de averiguar si Dios sabe ahora todo lo que ha sabido en otro tiempo. Y parece que así es. En efecto –como se ha afirmado antes– la ciencia de Dios es invariable. Es así que toda ciencia que deja de ser de uno al que antes pertenecía, cambia. Luego parece que todo lo que Dios sabía en otro tiempo, lo sabe también ahora.

2. Todo lo conocido por Dios: o es tomado como una realidad concreta, o como un enunciado que significa el ser de la realidad. Ahora bien, cualquier realidad que Dios ha sabido, la conoce también ahora; puesto que la única e idéntica realidad que ahora es presente, antes era futuro y mañana será pasada; y, de modo semejante, parece que es una única verdad puesto que la verdad de enunciable se reduce a la verdad de la cosa como su causa. Luego parece que todo lo que Dios ha conocido en otro tiempo, lo conoce también ahora, ya sea una realidad, ya sea un enunciable.

3. La cosignificación se encuentra más próxima de la dicción [*dictionem*] que de la oración [*orationem*]. Es así que el diverso modo de significar no impide la unidad del nombre; por lo que los gramáticos dicen que “albus, alba, album” [blanco, blanca, lo blanco] es un único nombre, y así de los demás casos. Luego, dado que estos enunciables: “Sócrates corre” y “Sócrates ha corrido”, referidos a un único instante, pronunciados en tiempos diversos, solamente se diferencian por la diversa cosignificación del tiempo, es evidente que son un solo enunciable. Luego se da la misma conclusión que antes.

4. La unidad del tiempo, o pertenece a la unidad del enunciable, o no pertenece. Si pertenece a la unidad del enunciable, entonces parece que es un solo enunciable, puesto que los dichos enunciables se refieren a un solo tiempo. En cambio, si no pertenece, entonces parece que son un solo enunciable, puesto que los dichos enunciables sólo se distinguen por la diversa cosignificación del tiempo.

5. El enunciable es también una cierta cosa de razón. Es así que cualquier realidad que Dios conocía, la conoce. Luego, por esto también, parece que se sigue que cualquier enunciable que Dios sabía, lo sabe.

EN CONTRA, todo lo que es verdadero es sabido por Dios. Es así que, en un determinado momento, era verdad que Cristo debía morir. Luego fue sabido por Dios.

Así mismo, todo lo que es sabido por Dios, es verdad. Ahora bien, dado que ahora no es verdadero que Cristo deba morir, no es sabido por Dios. Luego no todo lo que Dios ha sabido, lo sabe.

Si se dijera que en el procedimiento hay una "figura de dicción", puesto que se cambia el "qué" por el "cuando", ocurre lo contrario: establecida esa solución, permanece la misma dificultad, puesto que la proposición se cambiará y se dirá: no cualquier enunciable que Dios ha conocido lo sabe, como se ha concluido. Ahora bien, el enunciable es algo sabido. Luego no todo lo que Dios ha sabido, lo sabe.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho anteriormente en la distinción 38, cuestión 1, artículo 3, la ciencia de Dios no solamente es de las realidades, sino también de los enunciables.

Luego si la ciencia de Dios se refiere a las realidades, así, nadie duda que Dios conoce la realidad que ha conocido; y, así, la solución del Maestro en el texto procede de forma óptima. En efecto, es una e idéntica la realidad que es significada, cuando en tiempos diversos se profiere: "Sócrates corre" y "Sócrates ha corrido", a saber: la carrera de Sócrates.

En cambio, si la ciencia de Dios se refiere a los enunciables, entonces, sobre este punto, la opinión fue doble.

En efecto, unos afirmaron que la unidad del enunciable sigue a la unidad de la realidad significada, aunque se profiera también con la diversa cosignificación del tiempo. Y, según esto, se sigue que siempre fue y es verdadero el enunciable que es verdadero una sola vez; de modo que lo que Dios ha sabido una vez, siempre será sabido por Él. Pero esta tesis es contraria a las palabras del Filósofo en los *Praedicamenta* (capítulo "De la sustancia"), quien afirma que la misma proposición, esto es, "Sócrates está sentado", que antes, cuando Sócrates estaba sentado, era verdadera, una vez que Sócrates se incorpora, se convierte en falsa. Y además, si el enunciable tuviera la unidad por la unidad de la realidad, por idéntica razón, por la diversidad tendría la diversidad; y, así el enunciable: "Sócrates corre", pronunciado en tiempos diversos, no sería único, ni un nombre que significa diversas realidades, sería único. Y, de este modo, desaparecería tanto la equivocidad como la univocidad; ambas requieren la unidad del nombre que conviene a varias cosas.

Por lo que todos los modernos conceden que "Sócrates corre" y "Sócrates corría", son dos enunciables diversos, aunque se refieren a la misma carrera.

De acuerdo con esto, se ha de hacer distinción en cuanto al enunciable. En efecto, o bien puede ser considerado en cuanto que es algo de razón [*ens rationis*], tomado como si fuese de modo material, y, así, sabe cualquier enunciable que ha sabido. En efecto, siempre sabe que el enunciable: "Sócrates corre", tiene tal naturaleza y tales partes. O bien puede ser considerado en tanto que significa, en cuanto que con ello, se designa el ser de la realidad con sus condiciones que se dan a entender por la co-significación del verbo. Y así, no cualquier enunciable que Dios ha sabido, lo sabe. En efecto, Dios supo

que este enunciable era verdadero: que Cristo fue crucificado, cuando era crucificado; pero, ahora no sabe que es verdadero, sino que fue verdadero.

RESPUESTAS

1. Esto no acaece por una mutación que aparezca en cuanto a la ciencia de Dios, sino en la cosa misma. Como cuando decimos: Dios preconoció que "Cristo moriría" [*moriturum*], se designa una relación al futuro; por lo tanto, cuando deja de ser futuro, Dios no lo preconoce, pero sin producirse ninguna mutación en su presciencia. Así también cuando se dice: Dios ha sabido que "Cristo moriría" [*moriturum*], con la expresión latina "*moriturum*" se señala una relación al futuro. Por lo tanto, si algo pasa al pretérito, la relación no es la misma; pero si se elimina la relación, Dios no sabe que la cosa se encuentra bajo tal relación. Por eso no varía la ciencia de quien, con una sola mirada, ve todo, sino que varía la relación a la naturaleza de la cosa. En efecto –como se ha dicho antes en la distinción 36, cuestión 1, artículo 3–, sucede que, en las predicaciones relativas, se produce la mutación si se cambia uno de los extremos, aunque el otro permanezca invariable.

2. Aunque la verdad del enunciable sea causada por el ser de la cosa; sin embargo, no es necesario que por la unidad de la cosa tenga el enunciable la unidad, sino la verdad. Pero posee la unidad y la diversidad por sus constituyentes esenciales, esto es, por sus partes. En consecuencia, al ser diversas las partes de esos enunciables: "Sócrates corre" y "Sócrates ha corrido", los enunciables son diversos.

3. El diverso modo de significar otorga también un nombre diverso; pero, por el hecho de que sea considerado como un mismo nombre por el gramático, no es porque sea uno solo en términos absolutos, siendo múltiples las palabras "albus, alba, album" [blanco, blanca, lo blanco] y siendo multiplicado el género que es la voz. Sin embargo, no hay necesidad de multiplicar la especie que es el nombre. Por lo tanto, donde hay muchas voces, también hay muchos nombres, pero se dicen un solo nombre porque pertenecen a la misma declinación.

4. El tiempo significado está fuera de la esencia del enunciable. Por eso el enunciable no recibe la unidad o diversidad sino del tiempo significado, porque, por la diversa cosignificación del tiempo, son diversas las terminaciones de los verbos y diversas las palabras. Y por consiguiente, son diversos los enunciables.

5. Tomando el enunciable en cuanto que es una determinada realidad, así, la argumentación es procedente. Pero, considerado de ese modo no viene al caso.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“Pero esto es una frivolidad”. Dice esto, puesto que es excesivamente retorcida la explicación según la cual son dignos de gracia aquellos que no son tan indignos como los otros.

“Como los antiguos Padres creyeron que Cristo nacería y moriría, en cambio, nosotros creemos que ha nacido y ha muerto”. La diversidad del enunciable no es óbice para la unidad de la cosa creída, puesto que: o el objeto de la fe es la realidad y no el enunciable, como algunos dicen; o es el enunciable en la medida que hace abstracción de toda diferencia de tiempo. Pero el tiempo determinado no es propio de la sustancia de la fe, sino que sobreviene a la fe, según que está determinada por la enseñanza, puesto que la fe tiene su origen en el oír.

EL PODER DE DIOS

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cuestión existencial [an est]: sobre la omnipotencia divina en toda su universalidad.*

- Propone la cuestión: si Dios se llama omnipotente porque lo puede todo. Supone que Dios lo puede todo, aunque no haga todas las cosas, sino las que convienen a la justicia y a la verdad.

1ª Objeción: Nosotros podemos hacer algunas cosas que Dios no puede hacer, como caminar, hablar, discurrir, etc.

Respuesta: Dios no puede ejercer en sí mismo estas cosas, pero puede producirlas en las criaturas; y no por eso es menos omnipotente.

2ª Objeción: Dios no puede mentir o pecar, ni en sí mismo, ni en nosotros: luego no lo puede todo.

Respuesta: Esas cosas no reflejan poder, sino deficiencia y debilidad; luego el no poder hacerlas expresa mayor virtud.

3ª Objeción: Dios no puede moverse, ni morir, ni equivocarse; luego no lo puede todo.

Respuesta: Estas cosas pertenecen al defecto y a las pasiones, y por eso reflejan una falta de omnipotencia.

2. *Cuestión esencial [quid est]: explica en qué consiste la omnipotencia.*

a) Dios puede hacer todo lo que quiera.

b) Dios no puede sufrir influjo alguno, ni impedimento ni factor corruptivo: porque si esto pudiera acaecerle, más bien sería un no poder. Pero lo puede hacer todo, excepto aquellas cosas que lesionarían su excelencia, según dice San Agustín.

1ª Objeción: Dice San Agustín que Dios es omnipotente no porque pueda hacer todas las cosas, sino porque puede hacer todo lo que quiere.

Respuesta: San Agustín no niega que Dios puede hacerlo todo, incluso las cosas que no quiere de hecho; y dado que algunos decían que Dios quiere muchas cosas que no puede hacer, por eso dijo que Él puede hacer lo que quiere, y así es omnipotente. No sólo puede Dios hacer por sí mismo lo que quiere, sino también lo que quiere hacer mediante otros seres.

2ª Objeción: El Hijo y el Espíritu Santo no pueden por sí mismos hacer cosas, sino por el Padre. Luego solamente el Padre es omnipotente.

Respuesta: El Hijo y el Espíritu Santo pueden hacer las cosas por el Padre de modo consustancial con Él y por medio de la misma naturaleza y potencia; y esto no disminuye en ellos la omnipotencia.

Texto de Pedro Lombardo

Sobre la omnipotencia de Dios: donde en primer término se examina por qué se dice que es omnipotente.– Ahora se va a tratar de la omnipotencia de Dios. La primera consideración que se presenta sobre el tema es de qué modo se dice que Dios es verdaderamente omnipotente: si porque puede todas las cosas, o solamente porque puede las cosas que quiere. Se comprueba con muchos testimonios de autoridad que Dios puede todo. En efecto, San Agustín en su libro *Quaestiones Veteris et Novis Testamenti legis* (97, "Opus Ambrosiastri") dice: "Dios, ciertamente, puede todas las cosas, pero solamente hace lo que conviene a su verdad y justicia". Asimismo, en la misma obra (*ibid.*, 106): "Dios ha podido hacer a la vez todas las cosas, pero la razón lo ha prohibido", esto es, la voluntad. Está claro que, en ese pasaje, a la voluntad de Dios, la ha llamado razón, puesto que la voluntad de Dios es racional y sumamente justa. Se debe confesar, pues, que Dios lo puede todo.

Cómo se dice que Dios puede todas las cosas, cuando nosotros podemos muchas cosas que Él no puede.– Pero se pregunta cómo se dice que puede todas las cosas, cuando nosotros podemos algunas que Él no puede. En efecto, Dios no puede andar, hablar y otras acciones semejantes, que son totalmente ajenas a la naturaleza de la divinidad, puesto que una sustancia incorpórea y simple de ningún modo puede tener estos medios.

Respuesta.– Pienso que a estas dificultades se debe responder que acciones de esta índole, como el andar, el hablar y otras semejantes, no son ajenas a la potencia de Dios, sino que pertenecen a la misma. En efecto, aunque Dios no pueda tener en Él acciones de este género (pues no puede andar, hablar, etc.), Él puede realizarlas, sin embargo, en las criaturas. En efecto, Él hace que el hombre ande y hable, etc. Por lo tanto, con estas acciones no se quita nada a la potencia divina, puesto que Dios omnipotente también puede hacer estas cosas.

Se objeta sobre otras cosas.– Pero hay otras cosas que Dios de ningún modo puede hacer, como los pecados: pues no puede mentir, no puede pecar.

Responde.– Pero, si se dice que no puede pecar, no se quita o deroga nada a la omnipotencia de Dios, puesto que el pecar no pertenece a la potencia, sino a la debilidad. En efecto, si Dios pudiera pecar, no sería omnipotente. Luego el hecho de que no pueda hacer estas cosas no ha de atribuirse a su impotencia, sino a su potencia. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (15, 24), diga: "El que no pueda mentir, es una gran potencia de Dios". Pues hay ciertas cosas que en ciertas realidades son atribuidas a la potencia, pero en otras, de ningún modo; y las cosas que en algunas realidades son dignas de alabanzas, en otras son dignas de reproche. Por lo tanto, Dios no es menos poderoso por el hecho de no poder pecar, puesto que quien puede pecar, de ningún modo

es omnipotente.

Además se objeta sobre otras cosas.– También hay otras cosas que Dios no puede; por lo que parece que no puede todas las cosas. En efecto, no puede morir o engañarse. Por lo que San Agustín, en el libro *De symbolo* (Sermón 214, 4) dice: “Dios omnipotente no puede morir, no puede engañarse, no puede convertirse en un miserable, ni puede ser vencido. Lejos esté que el omnipotente pueda hacer estas cosas y otras semejantes”. Pues, si pudiera estar sometido a pasiones y defectos de ese género, de ningún modo sería omnipotente. De ahí que se muestre como omnipotente, porque esas cosas no pueden acercársele. Sin embargo, puede operarlas en los otros.

Se considera la omnipotencia de Dios bajo dos aspectos.– Aquí, pues, a quienes reflexionan atentamente, la omnipotencia de Dios aparece bajo dos aspectos: hace todas las cosas que quiere y no padece absolutamente nada. Según ambas cosas, Dios es con toda verdad omnipotente: porque nada hay que pueda llevarle a sufrir alteración o corrupción y nada puede poner impedimento a su obrar. Así pues, es manifiesto que Dios no puede padecer nada de ningún modo, y puede hacer todas las cosas, excepto aquellas solas con las que se dañaría su dignidad y se derogaría su excelencia. Sin embargo, no por esto es menos omnipotente. En efecto, poder hacer esas cosas, no sería poder, sino no poder. Luego que nadie se atreva a decir que Dios es impotente en algo, Él que puede todas las cosas que pertenecen al poder. De ahí que se diga con toda verdad que es omnipotente.

Mediante algunos testimonios de autoridad se transmite que Dios es omnipotente porque es capaz de todo lo que quiere.– Sin embargo, por algunos testimonios de autoridad se nos transmite que se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que quiere. De ahí que San Agustín, en el *Enchiridion* (96), diga: “No por otra razón, con toda verdad, es llamado omnipotente, sino porque puede todo lo que quiere, y el efecto de su voluntad omnipotente no es impedido por la voluntad de criatura alguna”. Del mismo modo, en el libro *De spiritu et littera,* dice: “No es posible que Dios haga cosas injustas, puesto que Él es la suma justicia y bondad. Pero es omnipotente, no porque pueda hacer todas las cosas, sino porque puede ejecutar todo lo que quiere, de modo que nada puede resistir a su voluntad sin que ésta se cumpla, o impedirla de algún modo”. San Juan Crisóstomo, en cierta homilía en *De expositione Symboli*, dice: “Se dice que Dios es omnipotente porque su poder no puede encontrar un no poder, puesto que el Profeta dice: «Ha hecho todo lo que ha querido» (*Salmo,* 113, 11). Luego Él es omnipotente, de modo que puede todo lo que quiere” (mejor: Juan Mediocris, *Serm.,* 27, “De expositione Symboli”*,* 2). De ahí que el Apóstol diga: “¿Quién puede ofrecer resistencia a su voluntad?” (*Rom.*, 9, 19). Con estos testimonios de autoridad parece mostrarse que Dios es omnipotente por el hecho de que puede todas las cosas que quiere, no porque puede todo.

Determinación de los testimonios de autoridad citados.– Pero a esto puede decirse

que San Agustín, cuando dice que “es omnipotente, no porque pueda hacer todas las cosas”, toma “todas las cosas” de modo tan amplio y general que incluiría también las cosas malas que Dios no puede ni quiere. Luego no ha negado que Él pueda todas las cosas que conviene que Él pueda. De manera semejante, cuando dice: “No por otra razón, con toda verdad, es llamado omnipotente, sino porque puede todo lo que quiere”, no niega que Él pueda también las cosas que no quiere. Pero, contra aquellos que decían que Dios quiere muchas cosas que no podía, afirma que Él puede todo lo que quiere, y por esto verdaderamente se dice que es omnipotente, no por otra cosa distinta que no sea el que pueda todo lo que quiere.

De qué modo debe entenderse: “puede todo lo que quiere”.– Pero, ten cuidado cómo entiendes “puede todo lo que quiere”: en el sentido de que pueda todo lo que quiere poder; o todo lo que quiere hacer; o todo lo que quiere que sea hecho. En efecto, si se dice que es llamado omnipotente en cuanto que puede todo lo que quiere, entonces también de modo semejante, se puede decir que Pedro es omnipotente, o cualquiera entre los santos bienaventurados, puesto que Pedro puede todo lo que quiere y puede hacer todo lo que quiere hacer. En efecto, solamente quiere hacer lo que hace, y solamente quiere poder lo que puede. Pero no puede hacer todo lo que quiere que se haga: pues quiere que sean salvados quienes deben ser salvados, sin embargo, no puede salvarlos. En cambio, Dios puede hacer todo lo que quiere que se haga. En efecto, si quiere que algo sea hecho directamente por Él, puede hacerlo directamente y lo hace directamente; como directamente hizo el cielo y la tierra, porque así lo ha querido. Por otro lado, si quiere que algo se haga mediante las criaturas, también obra mediante ellas, como hace las casas y las cosas artificiales de ese género mediante los hombres. Dios, evidentemente, puede por sí mismo [*ex se*] y mediante sí mismo [*per se*]; pero el hombre, o el ángel, por más bienaventurado que sea, no es potente por sí mismo, ni mediante sí mismo.

Objeción.– Pero quizá dirán: “Ni el Hijo de Dios puede por sí mismo [*a se*], ni el Espíritu Santo, sino el Padre solo”. En efecto, el Padre puede por sí mismo, ya que es por sí mismo; pero el Hijo, dado que no es por sí mismo, sino que es por el Padre, no puede por sí mismo, sino por el Padre, y el Espíritu Santo por ambos.

La resuelve.– Y a esto decimos que, aunque el Hijo no pueda por sí mismo [*a se*], ni opere por sí mismo [*a se*], sin embargo puede y obra mediante sí mismo [*per se*] como también el Espíritu Santo. De ahí que San Hilario en el libro XI *De Trinitate* (48) diga: “La naturaleza, a la que contradices, !oh hereje!, tiene esta unidad, de modo que el Hijo obra mediante sí mismo [*per se*], y no obra por sí mismo [*a se*], y, de este modo, no obra por sí mismo, pero obra mediante sí mismo”. Ahora bien, se dice que obra y que es poderoso mediante sí mismo, porque tiene la misma potencia natural que el Padre, con la cual es potente y obra; pero, dado que la tiene por el Padre y no por sí mismo [*a se*], por eso se dice que obra por el Padre y puede por el Padre, no por sí mismo [*a se*]. En cambio, el hombre y el ángel han recibido la potencia por la que tienen poder.

Aquí se muestra plenamente por qué se dice omnipotente.– Por eso, se dice que Dios Trinidad es verdadera y propiamente omnipotente, puesto que puede todo lo que quiere que se haga y todo lo que quiere, mediante sí mismo [*per se*], esto es, por potencia natural. En efecto, no quiere que se haga nada que no pueda hacer mediante Él o mediante las criaturas, y no quiere poder lo que no puede, y todo lo que quiere que se haga, quiere poderlo, pero no todo lo que quiere poder, quiere que se haga. Pues, si quisiera, se haría, puesto que nada puede resistir a su voluntad.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado de la ciencia de Dios, aquí, en segundo término, el maestro trata sobre su potencia. La exposición se divide en dos partes: en la primera, el Maestro muestra la universalidad de la potencia del mismo Dios, según la cual recibe el nombre de omnipotente; en la segunda, excluye el error de algunos que limitan la potencia de Dios; esto lo hace en la distinción 43: “Sin embargo, algunos, gloriándose de su capacidad, han intentado coartar la potencia de Dios bajo una medida”.

Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera, intenta averiguar por qué se dice que Dios es omnipotente; en la segunda, determina la cuestión, en el pasaje que empieza: “Se comprueba con muchos testimonios de autoridad que se Dios puede todo”. Y la subdivide en dos: en la primera determina la cuestión, manteniéndose dentro de una posición; en la segunda, soluciona las cosas que se presentan a favor de la otra parte, en el pasaje que empieza: “Sin embargo, por muchos testimonios de autoridad se nos transmite que se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que quiere”. Sobre el primer punto hace tres cosas: primero, muestra la verdad, esto es, que Dios puede todo; después, excluye ciertas instancias, concretamente tres, de las que la primera es sobre las acciones corporales, la segunda de los pecados y la tercera de las pasiones, en el pasaje que empieza: “Pero se pregunta cómo se dice que puede todas las cosas, cuando nosotros podemos algunas que Él no puede”, en tercer lugar, basándose en lo expuesto, deduce la noción perfecta de la omnipotencia, en el pasaje que empieza: “Aquí, pues, a quienes reflexionan atentamente, la omnipotencia de Dios aparece bajo dos aspectos”.

“Sin embargo, por muchos testimonios de autoridad se nos transmite que se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que quiere”. Aquí ofrece los argumentos que en la cuestión parecen ser favorables a la otra parte, esto es, que es omnipotente, porque puede hacer todas las cosas que quiere; y se divide en tres partes: en la primera, presenta los testimonios de autoridad favorables a dicha parte; en la segunda, les da solución, en el pasaje que empieza: “Pero a esto puede decirse”; en la tercera, asigna la multiplicidad del sentido, de modo que se vea de qué forma esto es propio de Dios, en el pasaje que empieza: “Pero, ten cuidado cómo entiendes «puede todo lo que quiere»”.

Cuestión 1

Aquí se desarrollan dos cuestiones. La primera, la potencia de Dios en sí. La segunda, las cosas que subyacen a su potencia.

Sobre la primera cuestión se plantean dos puntos: 1. Si la potencia conviene a Dios; 2. Si en Él hay una sola potencia o varias.

Artículo 1: Si existe la potencia en Dios
(I q25 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la potencia no conviene a Dios. En efecto, de la misma manera que la potencia se encuentra respecto al acto, así el primer acto se encuentra respecto a la potencia. Es así que no es propio de la primera potencia, que es la materia, ningún acto que sea de su esencia. Luego tampoco es propio del acto primero, que es Dios, potencia alguna.

2. Todo aquello que obra mediante su esencia, no obra mediante potencia alguna, puesto que la potencia es intermedia entre la esencia y la operación. Es así que Dios, al ser el primer agente, no obra con la participación de agente alguno, sino que obra por su esencia, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4), y lo prueba Avicena (*Metaphys.*, XV, 7). Luego no le conviene potencia alguna mediante la cual obre.

3. Según el Filósofo (*Metaphys.*, V, texto 17), toda potencia: o es activa o pasiva. Ahora bien, a Dios no le conviene la potencia pasiva, puesto que nada puede padecer, como se dice en el texto; ni tampoco la activa, puesto que, como en la misma cita dice el Filósofo, la potencia activa es el principio de la transmutación en otro en cuanto que es otro. Ahora bien, Dios, al obrar, no requiere materia sobre la que obrar. Luego parece que de ningún modo le conviene la potencia.

4. Toda potencia es el principio de alguna operación. Es así que a Dios no le conviene una operación que no sea su propia esencia. Luego parece que no le compete la potencia, puesto que nada es principio de su esencia, al no ser ésta ni generada, ni procedente.

5. La potencia de Dios: o está siempre unida al acto, o no lo está. En el primer caso, toda potencia unida al acto produce el efecto siempre que ella exista. Ahora bien, la potencia de Dios ha existido desde la eternidad, luego también su efecto, esto es, las criaturas existen desde la eternidad; pero esta afirmación es herética. En el segundo caso, toda la potencia movida al acto y con la posibilidad de unirse a él es imperfecta y se perfecciona por el acto; luego habrá algo imperfecto en Dios. Pero, al ser esto inadmisible, parece que la potencia no se encuentra de ningún modo en Dios.

EN CONTRA, está lo que se lee en *Lucas,* 1, 49: “Hizo en mí maravillas el Poderoso”. Y en el *Salmo,* 88, 9, está escrito: “Tú eres poderoso, Señor, y estás ceñido de tu verdad”.

Además, todo efecto se produce por la potencia de la causa eficiente. Es así que Dios es la causa eficiente de las cosas. Luego hay que poner en Él necesariamente la potencia.

SOLUCIÓN

En un principio, el nombre de potencia ha sido impuesto para significar el poder del hombre, en cuanto que decimos que algunos hombres son poderosos, como dice Avicena (*Metaphys*., IV, 2); y después, ha sido aplicado a las realidades naturales. Ahora bien, parece que, entre los hombres, es poderoso el que puede hacer lo que quiere sobre lo demás sin impedimento; y en la medida que pueda ser obstaculizado, así disminuye su potencia. Ahora bien, la potencia de un agente natural, o de un agente voluntario, es impedida en cuanto que puede padecer por alguna cosa. Por ello el no poder padecer pertenece al concepto de potencia, respecto a su primera imposición. Por lo tanto, también aquello que no puede padecer, aunque no pueda hacer nada, decimos que es potente; como se dice que es duro lo que tiene poder o potencia para no ser cortado.

De esto se deduce la perfecta razón de potencia en Dios: no solamente porque obra todas las cosas, lo cual le corresponde porque es acto primero y perfecto (pues, solamente obra en cuanto que es un ente en acto), sino también porque no padece nada, puesto que es acto puro, sin mezcla de materia alguna: pues cada una de las cosas padece en razón de lo material que hay en ellas.

RESPUESTAS

1. No le corresponde a la materia ser la primera potencia de conformidad con el significado principal de potencia, puesto que –como se ha dicho en el cuerpo del artículo– la potencia ha sido impuesta, primariamente, para significar el principio de la acción. Sin embargo, en una segunda acepción, se aplicó el nombre de potencia también a aquello que recibe la acción del agente; y ésta es la potencia pasiva. Y de la misma manera que a la potencia activa le corresponde la operación o la acción, en la que se completa la potencia activa, así también aquello que corresponde a la potencia pasiva, como perfección y complemento, es denominado acto. Y por esto, cada una de las formas, incluidas las separadas, recibe el nombre de acto; y aquello que es el principio de toda perfección, que es Dios, es llamado acto primero y puro, al cual le conviene sumamente aquella potencia activa.

2. Como se ha dicho en la respuesta a la primera objeción, la potencia conlleva el carácter de principio de acción; por lo tanto, todo lo que es principio de obrar, es denominado potencia, como el calor, el frío y cosas semejantes. De este modo también, la propia esencia divina, en cuanto que es el principio de la operación, se llama potencia; pero no en el sentido de que en Dios la potencia sea algo distinto de la esencia.

3. A Dios no le corresponde de ningún modo la potencia pasiva, sino sólo la activa. Ahora bien, es accidental a la potencia activa requerir una materia sobre la cual obrar, sólo cuando aquélla es imperfecta, y no puede obrar sobre toda la sustancia de la cosa; pero esta imperfección de la potencia activa no existe en la potencia divina. Incluso se puede decir que, según Avicena (*Metaphys*., VI, 1) se habla de modo diverso del agente en las realidades naturales y en las divinas. En efecto, el agente natural obra mediante el movimiento; y dado que todo movimiento es el acto de lo que existe en potencia, por

eso, se exige una materia que sea sometida al movimiento. En cambio, el agente divino obra de modo que da el ser sin movimiento. Por lo tanto, la potencia activa es el principio de la operación en otro como en el efecto producido, no como en la materia transmutada.

4. Dios no obra mediando una operación que sea algo distinto de su esencia, sino que su ser es su obrar; y su obrar es su esencia. Sin embargo, la esencia es significada como el principio del ser y, por idéntica razón, la potencia puede ser significada como el principio del obrar, y, además de esto, como el principio de lo obrado.

5. Su operación se identifica realmente con su potencia; por eso la potencia tiene necesariamente que estar unida a su operación. Y, sin embargo, no siempre consigue el efecto cuando hay operación, puesto que la operación, en cierto modo, es regulada por la voluntad y por la sabiduría ordenante. Por ello, el efecto solamente se sigue a un gesto de la voluntad divina; y según la disposición de ésta, a la operación divina le sigue un efecto en el tiempo.

Articulo 2: Si en Dios hay solamente una potencia
(I q25 a1)

OBJECIONES

1. Parece que no hay una sola potencia en Dios. En efecto, una única e idéntica cosa no puede ser propia a uno solo y común a muchos. Es así que la potencia de crear es común a las tres personas, pero el poder generar es propio del Padre. Luego hay potencias diversas.

2. En nosotros se encuentran unos actos naturales, como generar y otros semejantes; otros actos voluntarios, como el construir casas y otros similares; y otros actos propios del alma, como conocer, saber, etc. Es así que este tipo de actos se reduce en nosotros a diversas potencias. Luego, dado que en Dios hay un acto semejante que corresponde a cada uno de los actos citados, puesto que decimos que Él sabe, crea y genera, parece que es preciso poner en Él varias potencias a las que se reducen dichos actos.

3. Según los filósofos (Avicena, *De intellig.*, 4), las sustancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad. Pero no se dividen como en diversas naturalezas, y en consecuencia, en diversas potencias. Por consiguiente, en Dios hay al menos dos potencias.

4. La razón de la potencia consiste en ser principio de la operación. Es así que todo atributo divino, según su propia razón, es un principio de operación, puesto que de su bondad fluye toda bondad y de su vida fluye toda vida, y así de lo demás, como nos dice Dionisio (*De div. nom.*, 4). Luego, de la misma manera que hablamos de varios atributos, así debemos hablar de varias potencias.

EN CONTRA, según San Agustín (*De Trin.*, V, 8), todo lo que se dice en Dios de modo absoluto, se predica en singular y no en plural. Es así que la potencia está contenida entre los absolutos. Luego las potencias en Dios no son muchas, sino una solamente.

Además, según el Filósofo en el *Liber de causis* (prop. 17), toda virtud unida es más infinita que la multiplicada. Es así que la virtud divina es sumamente infinita. Luego parece que es sumamente una, sin tener multiplicación alguna.

SOLUCIÓN

En Dios hay, simple y absolutamente, una sola potencia. En efecto, dado que la potencia, según el modo de entender, es intermedia entre la esencia y la operación, su unidad y su diversidad puede ser pensada de una y otra parte. Pero, de modo absoluto, tiene unidad y diversidad por parte de la esencia, no en cuanto que es su sujeto, ya que en una sola esencia hay varias facultades o potencias, sino por parte de la esencia, en cuanto es el principio inmediato del acto. Como sucede en el fuego: que una es la potencia por la que se eleva, esto es, la levedad o ligereza, y otra por la que se desintegra

o quema, esto es, el calor.

Pero, por parte de la operación, no se dice que hay una potencia o varias de modo absoluto, sino de modo relativo, puesto que en este caso se dice que hay una sola potencia de muchas cosas, más que muchas potencias. Y, así, dado que el principio inmediato de cualquier operación suya es su esencia, que es absolutamente una, por eso también la potencia es una. Pero en cuanto que es el principio de operaciones distintas según la razón, recibe diversas razones de potencia, de la misma manera que también la esencia posee las varias razones de los atributos. Pero de esto no se deduce que sean muchas, sino una sola potencia. En efecto, la potencia activa, que en Dios se encuentra como única, puede ser considerada de dos modos: o en cuanto a la esencia de la potencia, o en cuanto a las acciones que proceden de la potencia. Ahora bien, llamo esencia de la potencia a aquello que es, de modo inmediato, el principio del acto, en cualquier género que esté, como el calor es el principio de la calefacción. Por otra parte, el principio de todas las operaciones divinas es su esencia, puesto que Él obra mediante su esencia. Por lo tanto, de la misma manera que su esencia es una en la realidad, aunque tenga una cierta pluralidad de razones según sus diversos atributos –como se ha dicho en la distinción 2, cuestión única, artículo 2–, así también la potencia de Dios es una en la realidad, pero de conformidad con las diversas razones de los atributos, recibe la pluralidad de razones. En efecto, a todo atributo le corresponde la razón de potencia, en la medida en que le compete ser principio de una operación. Y, dado que la operación de Dios es su esencia, por eso, también ella es una realmente, pero significada de modos diversos según las diversas razones de los diversos atributos, y de acuerdo con la diversidad de los efectos, los cuales son absolutamente varios.

Luego resulta claro que la potencia, bien sea considerada según su esencia, o bien sea considerada también en relación con la operación divina, en cuanto que se encuentra en el operante, tiene unidad. Ahora bien, la multitud real se encuentra solamente en los efectos, que son causados por la operación divina. Por lo que resulta claro que, en términos absolutos, hay que afirmar que la potencia divina es una sola, aunque sea propia de muchas cosas; puesto que el juicio sobre la unidad de una cosa debe tomarse, en términos absolutos, de acuerdo con su esencia y no de conformidad con lo exterior.

RESPUESTAS

1. La potencia generativa designa lo esencial unido a lo nocional, como cuando se dice que Dios genera. Por lo cual, lo que es esencial y pertenece a la razón de potencia es común a los tres, como es la potencia de ser. En efecto, con idéntica potencia el Padre genera y el Hijo nace. Pero la noción permanece como propia del Padre; y esto aparece más claro por cuanto se ha dicho antes, en la distinción 26, cuestión 2, artículo 3.

2. En Dios es idéntico el principio de ser y de operar. Por lo tanto, de la misma manera que, por la misma razón, Dios es uno, ente, justo y todo lo demás, así también, Él, con la misma potencia, opera los actos de diversas razones; en cambio, nosotros

operamos con diversas potencias.

3. En todas las demás sustancias separadas, parece que de ningún modo se identifica realmente la voluntad y el entendimiento. Pero lo que en las otras cosas se encuentra de conformidad con una diversidad real, se encuentra en Dios, según una unidad real y una distinción de razón.

4. Los atributos en Dios son una sola cosa en la realidad y sólo se distinguen conceptualmente. Por eso, el nombre de potencia y cualquier otro nombre de cosa, si es un nombre de primera intención, no puede ser predicado en plural, hasta el punto de decir que los diversos atributos son muchas potencias o muchas bondades, o algo de este tipo. Pero los nombres de segunda imposición, como atributo y semejantes, son predicados en plural.

Cuestión 2

A continuación se trata de examinar las cosas sometidas a la potencia divina; y sobre este tema se plantean tres puntos: 1. Si Dios puede todo lo que es posible a otro; 2. Si puede hacer cosas imposibles; 3. Si hay algo que se pueda juzgar absolutamente posible o imposible, según las causas superiores o según las inferiores.

Artículo 1: Si Dios puede todo lo que es posible a otro
(I q25 a2)

OBJECIONES

1. Parece que Dios puede todo lo que es posible a otro. En efecto, toda potencia creada ha sido modelada por su propia potencia, como todo bien ha sido modelado por su bondad. Es así que todo lo que se da en la copia, se encuentra más verdadera y más perfectamente en el primer ejemplar. Luego la potencia de Dios se extiende a todas las cosas sobre las que pueda extenderse la potencia creada.

2. El Filósofo (*Top*., IV, 3, antes de la mitad) dice que Dios, e incluso el hombre diligente, pueden hacer cosas malas. Es así que nada se aleja tanto de su potencia como el mal. Luego parece que Él puede todas las cosas que puede la criatura.

3. Pertenece a la razón de voluntad el tener la libertad para el bien y para el mal. Es así que en Dios se encuentra de modo sumamente verdadero la voluntad. Luego puede ambas cosas: tanto el bien, como el mal.

4. Nada que sea digno de honor, se le debe sustraer a quien es grande y honorable de modo excelso. Ahora bien, el poder hacer el mal y no hacerlo es digno de honor, como se dice en el *Eclesiástico,* 31, 10, sobre la alabanza de un hombre justo: "Quien pudo prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo". Luego le conviene a Dios, y la consecuencia es como antes.

EN CONTRA, como Dios no puede no ser Dios, así no puede ser imperfecto. Ahora bien, se dice que la criatura es capaz de algunas cosas mediante su debilidad o imperfección, como el padecer, el morir y semejantes. Luego parece que Dios no puede todo lo que puede la criatura.

Además, el sumo bien no puede ser causa de mal alguno, como tampoco lo sumamente caliente puede ser la causa de frío alguno. Es así que Dios es sumamente bueno. Luego no puede hacer ningún mal. Ahora bien, la criatura puede hacerlo. Luego no todo lo que la criatura puede, lo puede Dios.

SOLUCIÓN

Todo lo que de perfección hay en la criatura ha salido ejemplarmente de la perfección del Creador; pero de forma que la criatura tiene aquella perfección de un modo más imperfecto a como está en Dios. Por ello, la potencia de la criatura, en la medida en que es deficiente respecto a la representación de la potencia divina, es deficiente respecto al poder perfecto. Por lo tanto, lo que se le atribuye a ella en cuanto que la potencia es participada en un grado concreto, no es preciso que se le atribuya a la potencia divina. Como también decimos que la esencia de la piedra es modelada sobre la esencia divina como ejemplar, y, sin embargo, no decimos que Dios es una piedra; así también no decimos que la potencia de Dios es la potencia de andar o de padecer, como si aquélla

fuera el principio próximo del andar o de la pasión, de modo que Dios camine o padezca.

Sin embargo, hay que tener presente que tanto los grados de las potencias, como los de las naturalezas han sido ordenados por disposición divina, según que se aleje más o menos respecto a la potencia divina. Por eso se debe admitir claramente que, aunque ningún acto propio de estas potencias, según sus grados determinados, convenga a la potencia divina como a su principio próximo; sin embargo, todos los actos propios de estas potencias, saliendo de ellas según el carácter del orden en el que han sido constituidas, se reducen a Dios como a su causa primera. Por lo tanto, aunque no digamos que Dios pueda caminar o padecer, sin embargo, decimos que crea el andar y la pasión en los demás. Pero los actos que salen de determinadas potencias, fuera de la citada razón de orden, de ningún modo pueden reducirse a la causalidad de la divina potencia: en efecto, no decimos que Dios puede pecar, ni causar en otros el pecado.

RESPUESTAS

1. La respuesta a la primera objeción se encuentra en lo que se acaba de exponer.

2. Según algunos, la expresión "cosas malas" [*prava*] se debe tomar materialmente, de modo que el sentido sea éste: Dios puede hacer cosas malas, esto es, las cosas que ahora son malas, pero si las hiciera no serían malas. Incluso se debe decir que el Filósofo habla condicionalmente, entendiendo, "si quisiera"; y de esa condicional son imposibles tanto el antecedente como el consecuente. Y esto no implica inconveniente alguno, como tampoco lo implica la proposición: si cien son menos que cinco, son menos que diez.

3. Según San Anselmo (*De lib. arb.*, 1) y según Boecio (*De consol.*, 5, prosa 1) el poder pecar no pertenece a la libertad de la voluntad, sino que, más bien, es condición de una voluntad que es deficiente, en cuanto que proviene de la nada. Ahora bien, la esencia de la libertad consiste en poder hacer o no hacer esto, o en hacer esto o lo otro.

4. Una cosa es digna de loa en una naturaleza inferior, mientras que sería vituperable en una naturaleza superior. Y de la misma manera que es loable la ferocidad del perro y del león, mientras que es vituperable en el hombre, así también, el no pecar, pudiendo hacerlo, es una loa para el hombre, pero sería una blasfemia contra Dios, si el pecar se dijera de Él.

Artículo 2: Si Dios puede las cosas que son imposibles a la naturaleza

OBJECIONES

1. Parece que Dios no puede las cosas que son imposibles a la naturaleza. En efecto, como dice el Comentador en el libro VIII de *In libros Metaphysicorum* (texto com. 4), toda alteración es debida a algún agente corpóreo. Es así que Dios es un agente incorpóreo. Luego parece que no puede hacerse ninguna alteración en la criatura inferior, a no ser mediante el movimiento del cuerpo superior, que es el primer alterante no alterado. Ahora bien, mediante ese movimiento, no puede suceder nada que sea imposible a la naturaleza. Luego Dios no puede hacer nada imposible a la naturaleza.

2. Toda imposibilidad o necesidad en las proposiciones se reduce a un primer principio según el cual es imposible afirmar y negar simultáneamente, de acuerdo con el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 9). Es así que se dice que Dios no puede hacer que la afirmación y la negación sean simultáneamente verdaderas. Luego no puede hacer nada imposible a la naturaleza.

3. Es más imposible lo que es imposible de por sí, que lo que es imposible accidentalmente. Es así que Dios no puede hacer lo imposible accidentalmente. Luego nada puede hacer de las cosas que son imposibles de por sí. Prueba de la menor: Dios no puede hacer que no haya sido lo que es pasado, como se prueba con el testimonio de San Jerónimo (*De cust. virginit*.), quien dice que "mientras Dios pudo hacer otras cosas, no pudo hacer una virgen de dama corrompida". Se prueba también por San Agustín (*Contra Faust.,* 26, 5), y por el Filósofo, (*Eth*., VI, 2), donde alaba a Agatón cuando dice: "Dios está privado solamente de la capacidad de hacer que no hayan sido hechas las cosas que han sido hechas". Ahora bien, que el pasado no haya sido no es imposible, a no ser accidentalmente, puesto que esto mismo que es pasado, antes de llegar a ser, podía no ser, como que Sócrates corriera. Luego no puede hacer lo que es imposible accidentalmente.

4. Según San Agustín (*De Gen. ad litt*., 6, 14), Dios no puede hacer nada contra las razones seminales que en un principio ha creado. Y en una *Glossa* (ord. v. 2) a *Romanos*, 11, se dice que Dios, al ser el autor de la naturaleza, nada hace contra la naturaleza. Es así que las cosas que son imposibles a la naturaleza, parece que son contra la naturaleza. Luego ninguna de ellas puede hacerla Dios.

5. En contra, quien dice todo, nada excluye. Es así que en el texto, se dice y se prueba que Dios puede todas las cosas. Luego de su omnipotencia no se excluye lo imposible.

6. Además, San Hilario dice que Dios puede hacer más de lo que nosotros podemos decir, como se ha dicho antes en la distinción 19. Y esto se prueba también por lo que está escrito en *Lucas,* 1, 37: "Nada es imposible para Dios". Ahora bien, nada es tan imposible que nosotros no lo podamos decir, incluyendo el que pueda acontecer que se

afirme y se niegue simultáneamente; lo cual han afirmado algunos filósofos (*Metaphys*., IV, texto 16). Luego parece que Dios puede hacer todas esas cosas.

7. Dios y el hombre distan entre sí más que dos contrarios. Es así que Dios unió la naturaleza humana a la divina. Luego con mucha más razón puede hacer que dos contrarios estén simultáneamente en el mismo sujeto; y de esto se sigue que la afirmación y la negación sean simultáneamente verdaderas. Y si puede hacer esto, puede todo.

8. Finalmente, de la misma manera que la ceguera es una disposición contraria a la visión, así también la virginidad es contraria a la concepción. Es así que Dios ha hecho que una virgen, permaneciendo virgen, concibiera y fuese madre. Luego puede hacer que un ciego, permaneciendo ciego, tenga visión. La conclusión es la misma que antes.

SOLUCIÓN

El poder lleva consigo una relación intermedia entre el que puede y lo posible, como el saber la implica entre el que sabe y lo cognoscible. Por ello un poder puede ser negado por parte del que puede y por parte de lo posible. Ahora bien, ningún poder exento de imperfección se le niega a Dios por parte del propio Dios que puede; pero se le niega por parte de un poder defectivo, que no es puramente poder, sino poder mezclado con no poder, puesto que su potencia no puede tener defecto. De ahí que no se concede que Él pueda pecar o algo semejante. Incluso se niega algunas veces que Dios pueda algo, por parte de lo posible mismo, que de ningún modo puede tener razón de posible; y decimos que esto es imposible de por sí. Se ha de averiguar cómo sucede eso.

Se debe tener presente, pues, que toda potencia es: o al ser, o al no ser, como la potencia a la corrupción. Por lo tanto, todo lo que no puede tener razón de ente o de no ente, no puede ser posible. Por ello, el hecho de ser y de no ser simultáneamente, es en sí mismo imposible, puesto que lo que es ente y no ente, no es ni ente ni no ente. Por eso se dice que Dios no puede hacerlo, no por defecto de su potencia, sino porque eso está alejado de la razón de posible; como se dice que no se conoce la falsedad porque está alejada de la razón de cognoscible. Consecuentemente, se dice que no puede hacer todo aquello en lo que está implicada una contradicción; y debido a esto, Dios no puede hacer que no haya sido o existido lo que es pasado, puesto que lo que es, es necesario que sea mientras es, y es entonces imposible que no sea en tanto que es, y con esta necesidad e imposibilidad pasa al pretérito. San Agustín dice esto: “Si uno dice: Dios, porque es omnipotente, hace que no hayan existido las cosas que han sido hechas, no se dan cuenta que está diciendo esto: Hace que lo que es verdad, por el hecho mismo de que es verdad, no sea” (*Contra Faust.,* 6, 25).

También se sigue, además, que no pueda hacer ninguna de aquellas cosas en las cuales el contrario del predicado está en la definición del sujeto; como, por ejemplo no puede hacer que el hombre no sea racional, o que el triángulo no tenga tres lados: por lo mismo que se pone el triángulo, se pone que hay tres lados; y esto significa que

simultáneamente hay tres lados y no los hay. También se sigue que no puede hacer que los opuestos coexistan en el mismo sujeto; puesto que en la definición de un contrario está la privación del otro, y en la definición de la privación, está la negación, como lo anterior en lo posterior.

Pero Dios puede hacer todo lo que no es incompatible con la razón de ente y de no ente: como que no exista el cielo, o que haya otro mundo, o dar la vista a quien era ciego, y cosas semejantes. Pues estas cosas no son imposibles en sí mismas, pero lo son para alguno.

RESPUESTAS

1. Lo dicho se puede interpretar en el sentido de que eso no puede acaecer según el orden de la operación natural, aunque podría ocurrir por la acción de un agente superior a la naturaleza. Pero esto sería en contra de la intención del Comentador, quien lo afirma expresamente de Dios. Por lo tanto, en este punto se ha equivocado y su testimonio no debe ser admitido, puesto que también los filósofos transmiten lo contrario. En efecto, Avicena (*Metaphys*., II, 3) dice que la materia obedece a los principios separados y a sus conceptos más que a los agentes contrarios en la naturaleza. Pero sea lo que sea lo que se atribuye a los otros agentes, se debe sostener del modo más firme de Dios, quien no ha ligado su potencia al cielo.

2. En cuanto una cosa es imposible, se reduce a aquel principio; por lo cual, lo que es imposible de por sí, incluye aquel principio en sí. Y tal imposible tampoco puede hacerlo Dios, como resulta claro en el cuerpo del artículo. Y lo que es imposible para alguna cosa incluye el principio dicho en su orden hacia tal cosa; como está claro cuando se dice que es imposible que un muerto resucite. En efecto, vivir de por sí es posible, pero en un cuerpo muerto no hay potencia para producir ese efecto, y por ello es imposible. Por lo que si se estableciese que puede vivir por propia virtud, se establecería que la misma cosa tiene al mismo tiempo la potencia y la impotencia. Y Dios no hace esto cuando resucita a un muerto, a saber, que el cuerpo viva por una capacidad de vivir propia, sino por la potencia que Él le confiere.

3. Que las cosas pasadas no hayan sido, puede ser tomado como un imposible "accidentalmente" [*per accidens*] y como un imposible "de por sí" [*per se*]. En efecto, si se toma la propia realidad que se dice pasada, como la carrera de Sócrates, su imposibilidad es sólo accidental, lo que está fuera de su razón, esto es, por el hecho de ser pasada; y no se dice que la misma acción de correr, considerada en sí misma, sea imposible para Dios. Pues puede hacer que Sócrates no corra. Pero si se toma según que está bajo ese accidente que es el ser pasada, así, es imposible de por sí; y se dice que Dios no puede hacerla. Y es un caso semejante al de la proposición: "es imposible que Sócrates no corra, mientras corre", puesto que en razón de lo que se añade, tiene la imposibilidad de por sí.

4. Dios ha introducido en la materia primera dos tipos de razones: causales u obedenciales, mediante las cuales todas las criaturas son capaces de obedecer a Dios de modo que por ellas se produzca todo lo que le haya agradado. También introdujo en ellas razones seminales, a saber, principios activos por los cuales se ejercen los efectos naturales; y algunas veces, en los milagros que realiza, se dice que Él actúa contra esas razones seminales. Pero, hablando con propiedad, incluso en tales circunstancias, no obra en contra de ellas [*contra eas*], sino fuera de ellas [*praeter eas*] o sobre ellas [*super eas*]. Sobre ellas, cuando produce un efecto al que la naturaleza de ningún modo puede llegar, como la forma de la gloria para los cuerpos gloriosos. Obra fuera de ellas cuando produce, sin la acción de las causas naturales, un efecto que la naturaleza puede producir, como cuando convirtió el agua en vino (*Jn.*, 2). Sin embargo, en contra de ellas no puede obrar, puesto que ni hace ni puede hacer que una causa natural activa, permaneciendo la misma según la especie, tenga un efecto esencial distinto –como que el fuego, siendo fuego, enfríe–, como no puede ser que sea simultáneamente la misma y otra. Pero sí puede destruir una naturaleza y crear otra, eliminar una forma de la materia e introducir otra; pues así también actúa el fuego contra la naturaleza del aire, cuando lo corrompe.

5. En la división de todas las cosas solamente puede ser aceptada ésta: ente o no-ente. Ahora bien, estas cosas que hemos dicho que Dios no puede hacer, ni son absolutamente entes, ni no entes.

6. Los citados imposibles, aunque pueden proferirse oralmente, sin embargo, no se pueden concebir con la mente, como prueba el Filósofo en el libro V de *Metaphysica* (texto 16). Por lo tanto, no son propia y perfectamente palabras.

7. Dios no ha unido la naturaleza humana a la divina de manera que fuese la misma naturaleza, o que una persona bajo el mismo aspecto fuera Dios y hombre, sino bajo aspectos diversos. Y, así, no hay duda de que puede unir los contrarios en el mismo sujeto, puesto que también la naturaleza hace esto.

8. No es igual en ambos casos, puesto que la ceguera es la privación de la vista, por lo que incluye en sí su negación. En consecuencia, Dios no puede hacer que alguno sea al mismo tiempo ciego y vidente. Pero en el concepto de virginidad no está incluida la negación de la maternidad, sino la negación del ayuntamiento con el hombre; por lo cual el argumento no procede.

Artículo 3: Si debe juzgarse una cosa como imposible según las causas inferiores

OBJECIONES

1. Parece que una cosa no se debe juzgar como imposible en términos absolutos según las causas inferiores. Sobre ello, está escrito en la *1ª a los Corintios,* 1, 20: "Dios ha hecho necedad la sabiduría de este mundo", y la *Glosa* dice: "Dios ha hecho necedad la sabiduría de este mundo, mostrando posible lo que ella juzgaba imposible". Es así que la sabiduría de este mundo juzga que una cosa es imposible según las causas inferiores. Luego parece que decir esto es necio.

2. Resulta claro que una causa inferior no puede justificar a un impío. Es así que, a pesar de todo, no decimos que esto es imposible, y, de modo semejante, tampoco que el mundo podría haber existido antes de existir, cosa que la naturaleza no puede hacer. Luego parece que una cosa no es considerada imposible por el hecho de que le es imposible a una causa inferior.

3. Resulta claro que dar vista a un ciego y conceder que una virgen conciba es imposible a la naturaleza. Y sin embargo, esas cosas han podido hacerse y realmente se han hecho. Luego parece que una cosa no deba ser juzgada como imposible según las causas inferiores.

EN CONTRA, para Dios nada es imposible, como se dice en *Lucas*, 1. Es así que, si una cosa fuera posible o imposible solamente según la causa superior, nada sería imposible. Luego parece que se ha de juzgar la imposibilidad por las causas inferiores.

Además, lo necesario y lo imposible son contrarios. Pero no se dice que una cosa es necesaria por la necesidad de la causa primera –como se ha dicho antes, en la distinción 38, cuestión única, artículo 5–, puesto que, de ese modo, todas las cosas serían necesarias. Luego ni lo posible, ni lo imposible deben juzgarse según las causas superiores.

SOLUCIÓN

Lo imposible se puede tomar en dos sentidos. En efecto, como se ha dicho en el artículo anterior, una cosa es imposible de suyo [*ex se*], si incluye una contradicción. Y estas cosas son consideradas imposibles de modo absoluto, y no en relación a las causas superiores o inferiores. Por otro lado, es imposible lo que no tiene el carácter de imposibilidad en sí, sino en orden a algo. Y aquí hay que hacer distinción; puesto que lo posible puede ser llamado posible según la potencia activa y pasiva. Y de ambos modos se dice que una cosa es posible e imposible absolutamente en relación a la causa próxima y activa o material, a cuyas condiciones sigue el efecto, como se ha dicho antes. Por ejemplo, la materia remota de una estatua es la tierra y el agua; la materia próxima, el

cobre y la madera. Ahora bien, decimos que la estatua puede ser hecha de cobre, y no de tierra: en efecto, decimos que está absolutamente en potencia en una cosa, sólo lo que puede ser sacado de la materia a partir de un solo motor, como se dice en el libro IX de *Metaphysica* (texto 16).

En consecuencia, hay que decir: todos los efectos que derivan inmediatamente de Dios mismo, no a través de una causa segunda intermedia, como la creación del mundo, la creación del alma, la glorificación del alma y cosas semejantes, han de ser juzgados como posibles o imposibles según la causa superior divina. Sin embargo, algunos efectos de esos pueden ser juzgados posibles según las causas pasivas inferiores, puesto que las causas receptivas se comportan en las inferiores como el alma se comporta respecto al cuerpo preparado por la operación natural y respecto a la gracia por el libre albedrío. Finalmente, los efectos que son producidos naturalmente por las causas inferiores próximas activas y pasivas, han de ser juzgados posibles o imposibles según las causas inferiores: como sucede en la visión de un ciego y en la resurrección de un muerto y similares. Así pues, la vida y la visión son efectos inmediatos de las causas inferiores, esto es, de las formas unidas al cuerpo.

RESPUESTAS

1. La sabiduría del mundo ha sido considerada como necedad, porque ha juzgado que las cosas imposibles a la naturaleza son imposibles de modo que incluso Dios no podría hacerlas. Sin embargo, puede llamarse pura y simplemente imposible aquello que es posible para alguno: como se dice pura y simplemente blanco aquello que, bajo un cierto aspecto, no es blanco.

Con esta exposición resulta clara la respuesta a los demás argumentos.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“Dios ha podido hacer a la vez todas las cosas”. No sólo de forma que creara todas las especies, sino también todos los individuos de las especies que llegan a ser en todo el transcurso del tiempo. Pero la razón lo ha impedido, evidentemente no por contrariedad, sino por incomposibilidad. En efecto, no puede suceder que Dios haga algo y que esto no sea racional. Por lo tanto, la razón se comporta como aquello que determina la obra y la potencia se comporta como aquello que la sigue.

“Puesto que […] no pertenece a la potencia, sino a la debilidad”. También dice esto Dionisio (*De div. nom.*, 8), y pone el ejemplo de cuando se dice que una cosa es un no-ente; pues, este mismo ser es un no-ser. De este modo, también el poder está alejado de lo que es perfectamente posible, no es un poder absolutamente.

“Pero el hombre o el ángel, por más bienaventurado que sea, no es potente por sí mismo ni mediante sí mismo [*ex se vel per se*]”.

Hay que tener presente que el hombre desde sí mismo y por sí mismo [*ex se vel a se*] nada bueno puede hacer; puesto que las proposiciones “de” [*de*] y “por” [*ab*] denotan causa eficiente; por lo que se dice que el hombre puede hacer una cosa por [*ab*] aquello de lo que tiene potencia; pues resulta claro que todo lo que tiene de bueno lo tiene por otro. En cambio, la preposición “por medio de” [*per*] denota la causa formal: por lo que puede hacer algunas cosas mediante sí mismo [*per se*], esto es, las cosas que se realizan por principios naturales, pero otras no los puede hacer mediante sí mismo [*per se*], como las que se producen mediante la virtud divina, como los milagros y cosas semejantes. De ahí que se diga también que el Hijo obra todas las cosas mediante sí mismo [*per se*], pero no por sí mismo [*a se*].

SI DIOS TIENE LIMITADA FÁCTICAMENTE SU OMNIPOTENCIA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1ª Objeción: La potencia de Dios es limitada, porque Él no puede hacer sino lo que hace. En efecto, Dios no puede hacer sino lo que es justo y bueno; pero como solamente es justo lo que hace, pues de otra manera, si fuese lo justo otra cosa, eso es lo que Él debería hacer; luego sólo puede hacer lo que hace. Además, Él no puede hacer sino lo que exige la justicia; pero la justicia no exige sino lo que hace; pues si exigiese otra cosa, eso también lo haría.

Respuesta: Dios no puede hacer sino lo que sería justo si lo hiciera, o lo que es justo cuando lo hace; puede no obstante hacer algo que en cierto modo no es justo o no lo exige la justicia porque no es todavía, pero puede ser justo porque puede hacerlo.

2ª Objeción: Dios no puede hacer sino lo que debe; pero no debe hacer sino lo que hace, porque si debiera hacer otra cosa, eso es lo que haría; luego no puede hacer sino lo que hace. Además, aquello que no hace o debe omitirlo o no. Si no debe omitirlo, entonces lo hace, pues lo que debe hacer lo hace. Y si debe omitirlo, entonces no puede hacerlo, pues lo que debe no puede no hacerlo.

Respuesta: Cuando decimos que Dios hace lo que debe, no nos referimos a lo debido por obligación (porque Dios no está obligado a nada), sino a lo debido por conveniencia, porque Él no puede hacer sino lo que es conveniente; y así se identifica con lo justo; y decimos que puede hacer u omitir también aquello que en cierto modo no es justo y conveniente, pero que puede ser conveniente y, cuando se hace, es conveniente.

3ª Objeción, tomada de autoridades: Dice San Agustín que Dios solamente no puede hacer una cosa: lo que no quiere; luego parece que Dios sólo puede hacer aquellas cosas que quiere.

Respuesta: Las palabras de San Agustín tienen el siguiente sentido: Dios sólo puede hacer lo que quiere poder hacer. La voluntad de Dios no es mayor que su poder, porque son una misma cosa. Y no se niega que pueda hacer muchas más cosas que las que quiere, porque de hecho están sometidas a su potencia muchas más cosas que a la voluntad. La voluntad omnipotente puede hacer muchas cosas que ni quiere ni hace: pues pudo enviar doce legiones a Cristo y convertir a los de Tiro y Sidón, y no lo quiso.

Texto de Pedro Lombardo

La opinión de algunos que afirman que Dios no puede hace sino lo que hace.– Sin embargo, algunos, gloriándose de su capacidad, han intentado coartar la potencia de Dios bajo una medida, cuando dicen: Dios puede hasta aquí, y no más. ¿Qué es esto sino encerrar y restringir, sometiéndola a una medida, su potencia que es infinita? En efecto, dicen: Dios no puede hacer algo distinto de lo que hace, ni puede hacer algo mejor que lo que hace, ni omitir algo de lo que hace.

Primera razón de ellos.– E intentan dar solidez y base a esa opinión con argumentos verosímiles y con razones ingeniosas, incluso con los testimonios de las autoridades sagradas, diciendo: Dios solamente puede hacer lo que es bueno y justo que se haga; ahora bien, sólo es justo y bueno que Él haga lo que hace. En efecto, si es justo y bueno que Él haga algo distinto de lo que hace, entonces, no hace todo lo que es justo y bueno que Él haga. Pero, ¿quién se atreve a decir esto?

Segunda razón.– Añaden también: solamente puede hacer lo que su justicia exige. Ahora bien, su justicia exige hacer lo que hace. Luego sólo puede hacer lo que hace. Su propia justicia exige no hacer lo que no hace. Por otra parte, Él no puede obrar en contra de su justicia. Luego no puede hacer ninguna de las cosas que omite.

Respuesta al primer razonamiento.– A lo primero respondemos aclarando la doble acepción de las palabras y desenredando las cosas por ellos enredadas. De este modo, es verdad lo siguiente: Dios sólo puede hacer lo que es bueno y justo, esto es, no puede hacer sino aquello que, si lo hiciera, sería bueno y justo. Pero puede hacer muchas cosas que ni son buenas ni son justas, puesto que ni son, ni serán; ni son hechas ni serán hechas bien, ya que nunca llegarán a ser.

Respuesta a lo dicho en segundo lugar.– Asimismo, se responde a lo objetado en segundo lugar: sólo puede hacer lo que su justicia exige, y no puede hacer lo que su justicia exige que no se haga. Y decimos que no se puede aplicar convenientemente el verbo "exigir", y que no se toma en su acepción propia; además, en aquellas locuciones, hay un doble sentido. En efecto, si se entiende: sólo puede hacer lo que su justicia exige, esto es, sólo lo que su voluntad justa quiere, se dice algo falso. En efecto, la justicia se entiende como la voluntad sumamente ecuánime de Dios, tal como San Agustín interpreta aquellas palabras del Señor en el *Génesis*, cuando habla a Lot: "No puedo hacer nada hasta que en ella no hayas entrado tú" (*Gen*., 19, 22), y San Agustín las explica así: "dijo que Él no podía algo que, sin duda, podía por su poder, pero no podía por su justicia" (*Contra Gaudentium,* I, 30, 35), como si dijera: podía, ciertamente, pero no quería, y esa voluntad era justa. Ahora bien, si con estas palabras entiendes que Él sólo puede hacer aquello que, si lo hiciera, convendría a su justicia, dices la verdad. De modo semejante, distíngase la otra frase: no puede hacer lo que su justicia exige que no haga, esto es, no puede hacer lo que Él, que es la justicia suma, no quiere hacer; esto es falso. Pero si con estas palabras entiendes que Él no puede hacer lo que no puede convenir a su justicia, dices la verdad.

Tercera razón que presentan los mismos autores.– Añaden también otras razones, diciendo: Dios no puede hacer sino lo que debe. Ahora bien, no debe hacer sino lo que hace. Pues si debe hacer otras cosas, no hace todo lo que debe. Pero, si hace todo lo que debe, no puede hacer sino lo que debe; entonces, no

puede hacer sino lo que hace. Semejantemente, o debe dejar de hacer lo que deja de hacer o no debe. Si no debe dejarlo, no lo deja correctamente. Pero si debe dejarlo, no debe hacerlo. Pero si no debe, entonces, ni conviene ni es necesario que lo haga. Y si no conviene ni es necesario que lo haga, luego no puede hacerlo. Luego sólo puede hacer lo que hace, y no puede dejar de hacer aquello que hace no haciéndolo, porque debe hacerlo; y lo que debe hacer no puede dejar de hacerlo.

Respuesta.– Pero me parece que la palabra "debe" contiene veneno. En efecto, tiene un sentido múltiple y embrollado, y no conviene propiamente a Dios que no nos es deudor, sino, quizá, por la promesa. Por otra parte, nosotros le somos deudores por lo cometido. Para eliminar de la palabra todo el veneno, distíngase su sentido. Es falso decir: Dios sólo puede hacer lo que debe, es decir, sólo lo que quiere. Y así, se puede decir que Él "debe" algo porque lo quiere. Pero es verdadero si se dice: no puede sino lo que debe, o sea, no puede sino aquello que, si lo hiciera, lo convendría.

Cuarta razón de ellos.– Ellos también añaden: nada hace u omite si no es por un motivo óptimo y razonable, aunque a nosotros nos sea oculto, de acuerdo con el cual es necesario que haga u omita cuanto hace o deja de hacer. En efecto, en sus manos está la razón por la que hace las cosas o las omite; y esta razón es eterna y siempre permanente, fuera de la cual no puede hacer u omitir nada. Luego, permaneciendo ella, no puede omitir lo que hace, ni puede hacer lo que omite; y, de este modo, solamente puede hacer lo que hace.

Respuesta.– Y a esto respondemos determinando la ambigüedad de la locución. En efecto, cuando se dice: en manos de Dios está una razón o causa óptima por la que hace todas las cosas que hace, y omite las cosas que omite, es evidentemente verdad, puesto que en Él la voluntad es la más justa y recta con la que obra o deja de hacer lo que quiere; y ni contra ella, ni fuera de ella puede obrar. Pero ciertamente no obraría contra ella, ni al margen de ella, si omitiera lo que hace, o hiciera lo que omite, sino que, permaneciendo la misma causa o motivo, pudo hacer aquello y omitir esto. Luego, aunque en su poder esté la razón por la que hace unas cosas y omite otras, sin embargo, puede, según la misma razón, tanto omitir lo que hace, como hacer lo que omite.

Añaden aún más a la cuestión.– Los mismos de antes, por otra parte, añaden: hay una razón por la que Él hace lo que hace, y no otras cosas; y solamente puede obrar, en cuanto que existe la razón por la que obra, y, así, no puede hacer sino lo que hace. Igualmente, añaden: hay una razón por la que Él omite las cosas que omite, y no puede no omitirlas, porque existe la razón por la que Él las omite; y, de este modo, no puede no omitir lo que omite.

Respuesta.– Y a esta objeción decimos que las locuciones son ambiguas, y, por ello, se las debe determinar. En efecto, si cuando se dice que solamente puede obrar en cuanto que hay una razón por la que Él obra, se entiende que Él solamente puede hacer las cosas que son razonables y las cosas que, si se llevaran a cabo, serían razonables, el sentido es verdadero. Pero si se entiende que Él no puede hacer otras cosas razonables y

buenas, sino sólo las que Él quiere y hace, el sentido es falso.

Otra razón de ellos.– Así mismo, añaden más, al afirmar: si Dios puede hacer una cosa distinta de las que hace, entonces, puede hacer lo que no preconoció. Y si puede hacer lo que no ha preconocido, puede obrar sin preconocimiento, puesto que todo lo que ha preconocido que haría, lo hace y no hace cosa alguna que no haya preconocido. Por lo que, si es imposible que se haga algo sin su preconocimiento, todo lo que ha sido preconocido, es necesario que se lleve a cabo. Luego por ninguna razón es posible que se haga una cosa distinta de la que se hace. Luego no es posible que sean hechas por Dios otras cosas, a no ser las que son hechas.

Esta cuestión se puede determinar fácilmente a partir de lo dicho.– Por otra parte, esta cuestión sobre la presciencia puede ser determinada fácilmente con lo que se ha dicho antes, cuando se trató la presciencia (en las distinciones 38 y 39).

Utilizan testimonios de autoridad para confirmar su opinión.– Ahora bien, estos escrutadores que, "al escrutar los arcanos, han fracasado" (*Sal.,* 63, 7), presentan los testimonios de los santos. En efecto, San Agustín, en el libro *De symbolo* (Sermo, 214, 3), dice: "Dios sólo no puede aquello que no quiere"; y mediante este testimonio parece que no pueda hacer, sino lo que quiera. Ahora bien, no quiere sino lo que hace; y así, parece no poder sino lo que hace.

De qué modo debe entenderse este testimonio de autoridad.– Pero, esto debe entenderse así: Dios sólo no puede lo que no quiere, esto es, lo que no quiere poder.

San Agustín.– El mismo San Agustín, en el libro VII de *Confessiones* (4, 6), hablando a Dios, dice: "Ni te ves obligado a nada en contra de tu voluntad; porque tu voluntad no es más grande que tu potencia. Pero, sería más grande, si tú fueras más grande que tú mismo". Según este testimonio, parece que Dios no puede más de lo que quiere, como no quiere más de lo que puede. En efecto, de la misma manera que la voluntad no es mayor que la potencia, así también, la potencia no es mayor que la voluntad. Y, por esto, como no quiere más cosas de las que puede, así aquellos afirman que Él no puede más cosas de las que quiere.

Respuesta.– Pero a esto respondemos que ni su voluntad es mayor que su potencia, ni su potencia es más grande que su voluntad, puesto que una sola e idéntica realidad son la potencia y la voluntad, a saber, el mismo Dios, el cual sería más grande que Él mismo si la voluntad fuera más grande que la potencia, o la potencia lo fuera más que la voluntad. Y con este testimonio no se niega que Dios puede más cosas que las que quiere, puesto que a su potencia están sometidas más cosas que a su voluntad.

Así pues, confesemos que Dios puede hacer muchas cosas que no quiere y puede omitir las que hace.

Con testimonios de autoridad confirma que Dios puede hacer más cosas que las que hace.– Y para que esta última afirmación se mantenga de modo más firme y seguro, démosle consistencia y solidez con los testimonios de la Escritura, esto es: que Dios puede hacer más cosas de las que hace. La Verdad misma según *Mateo* (26, 53), dice: "¿O crees que no puedo rogar a mi Padre, que me enviaría al instante más de doce legiones de ángeles?". Con estas palabras se declara patentemente, que el Hijo podía rogar lo que no rogaba, y el Padre podría ofrecer lo que no ofrecía. Luego ambos podían hacer lo que no hacían.

También San Agustín en *Enchiridion* (*Enchir.*, 95; cfr. *Summa sent.,* 1, 14) dice: "La voluntad del omnipotente puede hacer muchas cosas que ni quiere, ni hace. En efecto, pudo hacer que doce legiones de ángeles lucharan contra los que prendieron a Cristo". El mismo San Agustín en la misma obra (*Enchir.*, 95) dice: "¿Por qué en algunos no se han realizado aquellos milagros que, si se hubieran producido, esos hombres hubieran hecho penitencia, y se han hecho maravillas en los que no iban a creer? Entonces no se ocultaría lo que ahora está oculto. Pero ciertamente, con justicia Dios no quiso que se salvaran cuando podían salvarse si Él lo hubiese querido. Entonces, en la luz clarísima de su sabiduría, se verá lo que ahora la fe de los piadosos posee, antes de que sea visto con conocimiento manifiesto cuán cierta, inmutable y eficacísima es la voluntad de Dios, la cual puede muchas cosas y no las quiere; pero nada quiere que no pueda". Y él mismo, en el libro *De natura et gratia* (7, 8), dice: "El Señor resucitó a Lázaro en cuanto al cuerpo (cfr. *Jn.,* 11, 43-44). ¿Acaso se puede decir: no ha podido resucitar a Judas en cuanto al alma? Sin duda, ha podido, pero no ha querido". Con estos testimonios de autoridad, y con otros muchos, se muestra claramente que Dios puede hacer muchas cosas que no quiere.

Que Dios puede querer y hacer cosas distintas de las que quiere y hace sin cambio de la potencia o de la voluntad.– Esto puede ser probado también con la razón. En efecto, Dios no quiere justificar a todos los hombres, y, sin embargo, ¿quién duda de que Él puede? Luego Dios puede hacer una cosa distinta de la que hace; y, sin embargo, si hiciera otra cosa, Él no sería otro. Y puede querer una cosa distinta de la que quiere, y, sin embargo, su voluntad no sería, en modo alguno, ni otra, ni nueva, y no puede ser mutable de ningún modo. Y aunque pudiera querer lo que nunca ha querido, sin embargo, no puede quererlo de un modo nuevo ni con una voluntad nueva, sino solamente con su voluntad eterna. En efecto, puede querer lo que puede haber querido desde la eternidad, pues tiene la potencia de querer tanto ahora como desde la eternidad. Sin embargo, esto que no quiere ahora, no lo quiere desde la eternidad.

División del texto de Pedro Lombardo

Aquí el Maestro excluye el error de algunos contra las cosas predeterminadas: aquellos que limitaban la potencia de Dios al afirmar que la potencia de Dios no se extiende absolutamente a todas las cosas. La exposición se divide en dos partes: en la primera, refuta el error de estos, en cuanto que limitaban la potencia de Dios a las cosas que se llevan a cabo; en la segunda parte, en cuanto que la limitaban a su cualidad; pues decían que Dios no podía hacer ni cosas distintas, ni mejores de las que hace; esto es tratado en la distinción 44 que comienza: "Ahora se trata de examinar si Dios puede hacer algo mejor de cómo lo hace".

La primera parte la subdivide en tres: en la primera, describe la posición de estos; en la segunda, expone los argumentos que ellos dan y los resuelve en el texto que comienza: "E intentan dar solidez y base a esa opinión con argumentos verosímiles y con razones ingeniosas, incluso con los testimonios de las autoridades sagradas"; en la tercera parte aduce los testimonios de autoridad para probar la verdad, en el pasaje que empieza: "Así pues, confesemos que Dios puede hacer muchas cosas que no quiere y puede omitir las que hace".

"E intentan dar solidez y base a esa opinión con argumentos verosímiles…". Aquí, trae a colación las pruebas que ellos dan; y la exposición se divide en tres partes: en la primera, presenta unos argumentos probables que aducían; en la segunda, ciertos motivos que descubrían, en el pasaje que empieza: "Añaden también otras razones"; en la tercera, ciertos testimonios de autoridad que presentaban para la formación de su opinión, en el pasaje que empieza: "Ahora bien, estos escrutadores que, «al escrutar los arcanos, han fracasado» (*Sal.,* 63, 7), presentan los testimonios de autoridad de los santos". Pero las pruebas y las respuestas están claras en el texto.

Cuestión 1

Sobre esta idea hay que examinar dos cuestiones, puesto que ellos proponían dos cosas. En primer lugar decían que no puede hacer alguna de las cosas que no hace; y con esto negaban la infinitud de la potencia divina. Por lo tanto, la primera cuestión versa sobre la infinitud de la potencia divina. En segundo lugar, decían que Dios no puede no hacer las cosas que hace; y con esto enseñaban que Dios obra por necesidad; de ahí que la segunda cuestión va a ser si Dios obra por necesidad.

Sobre la primera cuestión se plantean dos puntos: 1. Si la potencia de Dios es infinita; 2. Si su omnipotencia, que le corresponde de acuerdo con la infinitud de la potencia, es comunicable a la criatura.

Artículo 1: Si la potencia de Dios es infinita
(I q25 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la potencia de Dios no es infinita. En efecto, como dice el Filósofo (*Phys*., III, texto 37), lo infinito implica la razón de parte y de materia, luego también de imperfección. Es así que la potencia de Dios es perfectísima. Luego no se debe decir que es infinita.

2. Según el Filósofo (*Phys*., I, texto 15) lo finito y lo infinito concuerdan en la cantidad. Es así que lo cuantitativo es divisible. Luego no se debe decir que la potencia es finita, ni que es infinita, puesto que la potencia divina es simple.

3. Según los filósofos, a partir de lo que dice Aristóteles (*Metaphys*., V, texto 17) si hubiera alguna potencia activa a la que no correspondiera una potencia pasiva en naturaleza, aquella sería vana. Es así que no hay ninguna potencia pasiva para recibir un efecto infinito. Luego parece que la potencia de Dios no es infinita, puesto que no es vana.

4. Ningún infinito puede ser comprehendido, puesto que –según San Agustín en el libro *De videndo Deum* (*Epist*. 112 “Ad Paulinum”)– es comprehendido aquello cuyos límites son circunscritos. Es así que el entendimiento divino comprehende su potencia, puesto que Dios la conoce toda entera. Luego su potencia no es infinita.

5. Toda potencia puede ser reducida al acto. Luego, si la potencia de Dios es infinita, podrá hacer cosas infinitas en acto. Ahora bien, si hiciese cosas infinitas en acto: o podría hacer alguna cosa más, y así sería algo más grande que el infinito; o no podría hacer ninguna cosa más, y así se volvería impotente debido a las cosas hechas, y su potencia sería limitada a las cosas hechas y no sería infinita; pero todas estas cosas son imposibles. Luego la potencia de Dios no es infinita.

EN CONTRA, en una magnitud infinita, siempre hay una virtud infinita –como prueban los filósofos (apoyándose en *Phys*., VIII, texto 58)–, ya sea una cantidad material, ya sea una cantidad de virtud. Es así que, en el *Salmo,* 144, 3, está escrito que “su grandeza no tiene límite”. Luego su virtud o potencia es infinita.

SOLUCIÓN

El infinito puede ser considerado en dos sentidos: privativamente, y así no conviene a Dios, en efecto, hablando con propiedad, nada puede decirse de él privativamente –como se ha dicho antes, en la distinción 7, cuestión 2, artículo 2–; o negativamente, y así, se dice que Dios es infinito, según el Damasceno (*De fide,* I, 2, 4 y 8), puesto que de ningún modo es finito. Pero se debe examinar cómo sucede esto.

En efecto, algunos, tomando finito e infinito en cuanto que son propiedades de la

cantidad, no podían encontrar en Dios la infinitud, sino en cuanto que encontraban en Él la razón de cantidad de virtud. Por ello decían que Dios es infinito, porque su virtud es infinita. Y por eso sucede que algunos han negado que la esencia de Dios fuera infinita, considerada en su razón de esencia; y afirmando que así era vista por los santos. Pero esto es erróneo.

Luego se debe explicar de otro modo: según el Filósofo (*Metaphys.*, V, texto 22), el fin o término se dice de varios modos. De un modo, se dice de la cantidad, como el punto de la línea; y de este modo, se habla de finito y de infinito, según la posición o la privación de tal fin, en cuanto que es una propiedad de la cantidad; y, así, no se encuentran en las realidades incorpóreas. De otro modo, se dice fin en cuanto a la esencia de la cosa, como la última diferencia constitutiva es aquélla en la que se termina la esencia de la especie. De ahí que aquello que significa la esencia de la cosa, se llama definición o término. Y así se dice que todo es limitado por aquello que determina o contrae su esencia; como la naturaleza del género, que de suyo es indiferente a muchas cosas, es limitada por una sola diferencia; y como la materia primera, que de suyo es indiferente a todas las formas (de ahí que sea infinita) es terminada por la forma; y de modo semejante la forma, que, en cuanto es en sí puede perfeccionar las diversas partes de la materia, es terminada por la materia en la cual es recibida.

Y, debido a la negación de ese fin, la esencia divina es infinita. En efecto, toda forma, en su razón propia, si se considera abstractamente, tiene infinitud; como sucede en la blancura, abstractamente considerada: su razón de blancura no está limitada a una cosa; y, sin embargo, la razón de color y la razón de ser se determina en ella y se contrae a una determinada especie. Luego lo que tiene un ser absoluto y de ningún modo es recibido en algo concreto, sin lugar a duda, eso mismo es su ser y es infinito absolutamente. Y, por eso, su esencia es infinita, y también su bondad y cualquier otra cosa que se diga de él; puesto que ninguna de aquellas perfecciones está limitada por algo, como lo que es recibido en un sujeto está limitado a la capacidad que tiene. Y por el hecho de que la esencia es infinita, se sigue que su potencia es infinita. Esto se dice expresamente en el *Liber de causis* (prop. 16): el ente primero tiene una virtud absolutamente infinita, puesto que él mismo es su propia virtud.

RESPUESTAS

1. La objeción tiene validez para lo infinito que es considerado privativamente, esto es, que es apto para tener un término y no lo tiene; y así, su razón consiste en la materia con privación. Pero esto no compete a Dios.

2. La objeción tiene validez para el infinito, en la medida en que se dice por la privación del fin que es el término de la cantidad.

3. La potencia de Dios activa no es en vistas a un fin, sino que es el fin de todas las cosas; y, por esto, aunque ninguna potencia pasiva se le adecue, no es vana, puesto que

vano (según el Filósofo en *Phys.,* II, texto 62) es lo que está concebido para un fin al que no conduce. Sin embargo, las demás potencias activas y pasivas se aproximan a ella en la medida en que ellas pueden.

4. En la razón de comprehensión hay dos cosas: una, que los límites de la cosa estén comprehendidos o contenidos; y el infinito de ningún modo es comprendido ni por el finito, ni por el infinito; y así, Dios no se abarca o se comprehende a sí mismo, ya que no tiene límites. La otra cosa pertenece a su índole o razón, a saber, que nada comprehendido está fuera de aquello que lo comprende; y así el infinito se comprehende a sí mismo; y así también el entendimiento divino comprehende su esencia y potencia, puesto que nada existe fuera de él.

5. Ningún efecto es producido mediante una potencia de manera que sea contrario a su propia razón, como la potencia motiva no logra que todas las partes del movimiento sean simultáneas. En efecto, en esas circunstancias ya no habría un movimiento, puesto que la razón de movimiento implica sucesión; y, según el Filósofo en el libro III de la *Physica* (texto 60) este género de actos es hasta el infinito, esto es, el acto siempre está mezclado a la potencia. Por eso, no se reduce a acto a no ser de modo sucesivo; y por ello no se sigue que Dios pueda hacer que existan en acto todos los infinitos que pueda hacer, porque entonces los infinitos serían finitos.

Artículo 2: Si la omnipotencia de Dios puede ser comunicada a las criaturas

OBJECIONES

1. Parece que la omnipotencia de Dios puede ser comunicada a la criatura. En efecto, la omnipotencia de Dios no es más digna que su bondad. Es así que su bondad es comunicada a las criaturas. Luego también la omnipotencia.

2. De la misma manera que poseer toda la omnipotencia es propio de la perfección divina, así también lo es el tener la ciencia de todas las cosas; además, la ciencia se extiende a más cosas, puesto que se extiende a los bienes y a los males. Es así que el tener la ciencia de todas las cosas ha sido comunicado al alma de Cristo. Luego también el tener la omnipotencia; y de ese modo, parece que la omnipotencia es comunicada a la criatura.

3. La fe hace todas las cosas posibles, puesto que nada imposible hay para el creyente, como está escrito en *Mateo,* 17. Es así que la fe es infundida a la criatura. Luego la omnipotencia también se comunica.

4. Como los filósofos han probado (como en el *Liber de causis,* prop. 6), toda virtud separada de la materia es infinita, puesto que no es posible establecer una proporción entre la virtud material y la virtud de una sustancia separada. Es así que los ángeles, que son criaturas, son sustancias separadas de la materia, según Dionisio (*De cael. hier*., 7). Luego parece que la omnipotencia puede ser comunicada a algunas criaturas, ya que se dice que Dios es omnipotente debido a la infinitud de su potencia.

EN CONTRA, la creación de cada una de las cosas corresponde a la potencia de Dios. Es así que a ninguna cosa se le puede otorgar el que ella misma confiera el ser creando. Luego la omnipotencia no puede conferirse a ninguna realidad creada.

Además, todo lo que de perfección divina sea comunicable a una criatura, le ha sido comunicado al alma de Cristo. Es así que no se le ha comunicado a él la omnipotencia, como se dice en el libro III de este tratado (en la distinción 14, cuestión 1, artículo 4). Luego la omnipotencia no le es comunicada a criatura alguna.

SOLUCIÓN

La virtud o potencia acompaña siempre a la esencia; de ahí que sea imposible que la virtud de una esencia finita sea infinita. Ahora bien, es imposible que una esencia creada sea infinita, ya que su ser no es absoluto y subsistente, sino recibido en algo. Pues si fuera un ser absoluto no se diferenciaría del ser divino. En efecto, solamente puede haber pluralidad de una naturaleza, como de la blancura o de la vida, de este modo: que una cosa sea absoluta y la otra añadida a otro, o que ambas cosas sean recibidas en sujetos diversos; puesto que la sustancia de cada una de las cosas es de una vez, como está claro en el libro V de *Metaphysica* (texto 15). Por lo tanto, de la misma manera que a ninguna criatura puede serle comunicado el ser Dios, así, tampoco se le puede comunicar que

tenga una esencia infinita y una potencia infinita, y que tenga omnipotencia.

RESPUESTAS

1. Todo lo que hay de perfección en la criatura, ha sido modelado por la perfección divina como ejemplar; sin embargo, es más perfecto en Dios que en la criatura, y no puede existir en la criatura según el modo con el que está en Dios. Por eso, todo nombre que designa la perfección divina sin más, sin la consideración de modo alguno, es comunicable a la criatura, como la potencia, la sabiduría, la bondad y semejantes. Pero todo nombre que concierne al modo con el que aquella perfección está en Dios, es incomunicable a la criatura, como el ser sumo bien, ser omnipotente y semejantes.

2. La potencia se significa en tanto que sale de la esencia; por lo tanto, a lo que tiene una esencia finita, no puede serle comunicada una potencia infinita. Ahora bien, la ciencia del alma se constituye por la acción de recibir; por lo cual, en cuanto que se une a algo infinito, como objeto, puede tener toda la ciencia; y así, el alma de Cristo ve en el Verbo todas las cosas.

3. Allí hay una distribución apropiada. En efecto, la virtud de la fe no se extiende de modo absoluto a todas las cosas, como a la creación del cielo y cosas semejantes; sino solamente a aquellas cosas que contribuyen a la confirmación o consolidación de la fe, como resucitar a los muertos, curar a los enfermos y cosas semejantes. Y estas cosas no se producen mediante virtud alguna creada, que esté en el creyente, sino mediante la virtud increada, ante las plegarias del que posee fe. Por eso se ha dicho antes, en el cuerpo del artículo, que el hombre no hace estas cosas ni por sí mismo, ni mediante sí mismo. Ahora bien, esto es atribuido más bien a la fe que a otra virtud, en cuanto que estas cosas que son creídas, en cierto modo son probadas con los milagros, como se lee en *Marcos* en el último capítulo, 20: “Cooperando con ellos el Señor y confirmando sus palabras con las señales consiguientes”.

4. En aquella cita y en el *Liber de causis* (prop. 16) se dice que la virtud de la inteligencia creada no es infinita de modo absoluto. Y se prueba porque la misma virtud de la inteligencia no es subsistente por sí, sino que ha sido recibida en algo subsistente. En efecto, ninguna inteligencia es su virtud, como no lo es criatura alguna. Sin embargo, allí se dice que es infinita inferiormente, y no superiormente. Y esto se explica en el mismo pasaje de esta forma: puesto que si se compara la virtud de la inteligencia con su ser superior, esto es, con Dios, se manifiesta como finita, ya que no recibe en sí la virtud divina según toda su infinitud, sino según la medida que a ella le es posible; pero si se le compara con las cosas que están bajo ella, se dice que la inteligencia es infinita, en la medida en que se puede mover hasta el infinito, de acuerdo con las tesis de los filósofos, los cuales afirman que las inteligencias mueven las esferas (*Metaphys.*, XII, texto 47); como también la virtud del sol puede decirse infinita respecto a lo inferior, puesto que con ella pueden ser generadas infinitas cosas, si el mundo permaneciera siempre.

Cuestión 2

A continuación se investiga el tema de la necesidad de la operación divina. Sobre este tema se plantean dos puntos: 1. Si se opera por necesidad de naturaleza; 2. Si se opera por necesidad de su justicia.

Artículo 1: Si Dios opera por necesidad de naturaleza
(I q19 a3)

OBJECIONES

1. Parece que Dios opera por necesidad de naturaleza. En efecto, Dionisio (*De div. nom.*, 4) dice: "De la misma manera que nuestro sol, sin razonar y sin elegir, difunde sus rayos sobre todos los cuerpos, así también la bondad divina se difunde sobre todos los entes". Es así que, obrar sin razonamiento y sin elección es obrar por necesidad de naturaleza. Luego Dios obra por necesidad de naturaleza.

2. Todo el que obra mediante su propia esencia obra por necesidad de naturaleza; puesto que, lo que acompaña a la esencia de una cosa, en cuanto que es esencia, necesariamente se deriva de ella, si se establece su existencia. Es así que Dios opera por su esencia, al ser el primer agente, como en el mismo pasaje dice también Dionisio. Luego parece que obra por necesidad de naturaleza.

3. Como Dios es bueno por sí, así también es necesario por sí, puesto que todas las cosas tienen por Él la necesidad; y todo lo que es por otro, se reduce a lo que es por sí. Lo que es un bien por sí no es nada más que bien. Luego también en Dios que es necesario por sí, no hay nada sino lo necesario; y así, su operación es necesaria y opera por necesidad.

4. Es imposible que la causa de lo necesario no sea necesaria. Ahora bien, todos los entes son creados por la operación divina. Así pues, si no hubiese cosas necesarias, no habría nada necesario en este mundo, sino que todo sería contingente. Pero esto es falso y es contrario a la observación y a toda ciencia. Luego parece que Dios opera por necesidad.

EN CONTRA, lo que proviene de uno que opera por necesidad de naturaleza, no es más que uno, puesto que, según el Filósofo (*De gen.*, II, texto 56), una misma cosa siempre hace lo mismo. Luego si Dios fuera el agente por necesidad natural, de Él sólo derivaría una sola cosa, de modo inmediato, y de ésta derivaría otra y, así sucesivamente. Es así que esto es falso y en contra de la fe que confiesa que Dios es el Creador de todos los entes y que no hay ningún otro creador. Luego no obra por necesidad de naturaleza.

Además, todo agente por necesidad de naturaleza produce un efecto simultáneo a él, de no ser impedido. Es así que la virtud de Dios, que es infinita, no puede ser impedida. Luego si hiciese las cosas por necesidad de naturaleza, habría creado un mundo coeterno a Él; pero esto también es en contra de la fe. Luego no obra por necesidad de naturaleza.

SOLUCIÓN

Todo lo que es por necesidad de naturaleza: o es enderezado u ordenado a un fin, o no lo es.

Evidentemente si no es enderezado u ordenado a un fin, ocurrirá por azar, puesto que el acaso o azar no es otra cosa que una naturaleza que obra fuera de intención, como dice el Filósofo en el libro II de *Physica* (texto 61). Y así, se producen los monstruos en la naturaleza por necesidad de la naturaleza, y así también la corrupción del animal, por la necesidad de la naturaleza particular de este individuo, aunque esté ordenada a un fin por la naturaleza universal, de modo que la corrupción de una cosa sea la generación de otra. Pero, de esta manera, no puede suceder que Dios obre por necesidad de naturaleza, puesto que se seguiría que todas las cosas acaecerían al azar, como las cosas que ocurren por la necesidad de la materia; y también se seguiría que ninguna naturaleza tendería al fin; pero esto va en contra del Filósofo (*Phys*., II, texto 49). En efecto, la naturaleza creada no tiende al fin a no ser en cuanto es ordenada por su causa.

Ahora bien, si todo lo que es por necesidad de naturaleza, ha sido ordenado a un fin, necesariamente lo es: o por otro ordenante separado, o por un ordenante unido. Si lo es por un ordenante separado, las operaciones de la naturaleza que tienden a un fin, tienden con certeza a ese fin por la providencia y ordenación de la causa que así las ordena. Por lo que Temistio (*Phys*., II, 4) dice que la naturaleza obra como si fuera movida por causas superiores, esto es, en cuanto que hay en ella un cierto instinto dependiendo de la ordenación de las sustancias separadas. Pero es imposible que lo que deriva de Dios, haya sido ordenado al fin de esta manera, puesto que así existiría necesariamente alguna cosa antes que Dios, de cuya dirección y ordenación su obra tendería y conseguiría el fin.

Por consiguiente, queda que las cosas que obran en virtud de su naturaleza, hayan sido ordenadas al fin por un ordenante unido al propio agente que es su sabiduría. Y así, las cosas que están hechas por Él, proceden de Él por el orden de su sabiduría y, consecuentemente, de conformidad con su voluntad que ama este orden, y no según una necesidad de naturaleza. Esto aparece sobre todo en la disposición de los cielos, en los que hay muchas cosas, como el número de las estrellas, su distancia, y la grandeza de las esferas y otras cosas de este género, de las cuales no se puede asignar ninguna otra razón fuera del orden de la sabiduría del creador; aunque, quizá, por la diversidad de la materia, pueda asignarse la razón de alguna diversidad que hay en las realidades generables y corruptibles. Por eso, con frecuencia, el Señor, en las Escrituras para mostrar su divinidad remite a la consideración de los cielos, como en *Isaías*, 40, 26: “Alzad a los cielos vuestros ojos y mirad quién los ha creado”.

RESPUESTAS

1. Dionisio no intenta asignar la conveniencia de la bondad divina al sol visible en cuanto a la necesidad de obrar, sino en cuanto a la universalidad del causar. Y esto resulta claro por el hecho de que muestra Dionisio continuamente que los rayos de la bondad divina se difunden hasta los últimos entes.

2. De la misma manera que en Dios se identifican realmente la voluntad, la esencia y la sabiduría, pero se distinguen conceptualmente, así también se distinguen las operaciones según las razones de diversos atributos, aunque sea una solamente su operación, que es su esencia. Y así, dado que la creación de las cosas, aunque sea una operación de su esencia, sin embargo, no lo es sólo en cuanto es esencia, sino también en cuanto es sabiduría y voluntad; por ello, la esencia se sigue y acompaña a la condición de la ciencia y de la voluntad. Y dado que la voluntad es libre, por eso se dice que Dios hace las cosas de acuerdo con la libertad de la voluntad, y no por necesidad de naturaleza.

3. Todo lo que hay en Dios, es su esencia: por ello, todo es eterno, increado y necesario. Sin embargo, el efecto que procede de su operación, no procede por necesidad, puesto que procede de la operación según que proviene de la voluntad. Y por esto produce un efecto según la libertad de la voluntad.

4. No se debe decir que la voluntad de Dios es contingente, como tampoco lo es su operación, puesto que la contingencia conlleva mutabilidad, que en Dios propiamente no existe. Sin embargo, existe la libertad de la voluntad, como existe la libertad de la operación, en cuanto que sale de la voluntad.

Artículo 2: Si Dios obra por necesidad de justicia

OBJECIONES

1. Parece que Dios obra por necesidad de justicia. En efecto, como dice la *Glosa* (ordinaria) sobre el pasaje de la *Epístola 2 a Timoteo*, 2, 13: “Él no puede negarse a sí mismo”; y se negaría a sí mismo si omitiera su justicia, que es Él mismo. Así pues, siendo necesario que Dios no se niegue a sí mismo, parece que obra por necesidad de justicia.

2. Todo lo que no es justo, si llegara a producirse, se produce de modo injusto y es en contra de la justicia. Es así que Dios no puede hacer nada injustamente y contra la justicia, puesto que, así, podría pecar. Luego parece que obra por necesidad de justicia.

3. Se dice que las causas naturales actúan por necesidad natural, puesto que están determinadas a una cosa sola. Es así que la voluntad de Dios está inmutablemente determinada a la justicia. Luego parece que obra por necesidad de justicia.

4. En contra, tenemos que en *Jonás,* 2, se dice en la *Glosa*: “Dios misericordioso está dispuesto a salvar con su misericordia a quienes no puede salvar con su justicia”. Así, entonces, parece que no obra por necesidad de justicia.

5. Además, resulta claro que salvar a quienes están en el infierno no es de justicia, sino que más bien parece que es contra la justicia. Ahora bien, como se lee en la *Legenda seu vita Beati Gregorii* (II, 44), en las preces del beato San Gregorio, el Señor hizo volver del infierno al emperador Trajano, idólatra y condenado por ello en el infierno, y lo restituyó a la vida. Luego parece que no obra por necesidad de justicia.

6. Por otra parte, si solamente puede obrar según la justicia: o se entiende de la justicia creada, o de la justicia increada. Ahora bien, no se trata de la justicia creada porque la operación de Dios se regula por ella; ni tampoco de la justicia increada, puesto que aquélla no va contra la potencia ni contra la voluntad. Luego parece que no obra por necesidad de justicia.

SOLUCIÓN

Que Dios obre por necesidad de justicia puede entenderse de dos modos: primero, que no puede ser obrado por Él nada que, si fuera hecho, no fuera justo; y así es verdadera aquella proposición. En efecto, como no puede hacer algo que, si fuera hecho, no fuera querido por Él y que no fuera sabido por Él: así también sucede con lo justo. Pues nada puede hacer que, si fuera hecho, no fuera justo. Segundo, se puede entender en el sentido de que Él esté determinado por su justicia a hacer una cosa concreta, de modo que no pudiera hacer otra cosa distinta. Y así aquella proposición, entendida de este modo, es falsa.

La razón de esto es la siguiente: que, cuando toda la determinación de la obra depende del operante, está en poder del operante determinar esto o aquello a un modo u

otro. En cambio, cuando la obra ha sido determinada por sí misma, no depende del operante. Por ejemplo: en las obras humanas, una cosa, en cuanto depende de su propia naturaleza, es indiferente, como el sentarse o no sentarse; y ambas cosas están determinadas al ser virtuoso por parte del hombre, el cual se adapta a las circunstancias debidas. Por lo tanto, de acuerdo con la necesidad de justicia, Él no está obligado a hacer una cosa o la otra, sino que obre lo que obre, será lo justo, si ha aplicado las circunstancias debidas de conformidad con el orden de la razón. Pero, hay cosas que, por su forma, están determinadas a algo concreto, como el mentir que es malo en sí mismo, o el observar la proporción de la justicia, que es un bien en sí mismo; y en esa alternativa, no podemos omitir una, ni hacer la otra sin injusticia.

Afirmo, pues, que todo lo que es ordenado justo o bueno en las cosas creadas, todo sucede por la propia voluntad ordenante de Dios. Y, por ello, no hace esto por necesidad de justicia, de modo que no hubiera podido hacer otra cosa; puesto que el modo de orden que pone respecto a una cosa, podría ponerlo también respecto a otra cosa. En efecto, al igual que su ciencia es causa de las cosas verdaderas creadas, y ocurre lo contrario con nuestra ciencia, así también su justa voluntad es la causa de las cosas justas. Por lo tanto, si Él hiciera otra cosa distinta, la haría justa y Él en sí mismo no sería injusto.

RESPUESTAS

1. La justicia puede considerarse en dos sentidos. O bien entendiéndola como la ordenación de la voluntad divina que existe en Dios, y, así, Dios no puede obrar al margen de la justicia, como no puede obrar al margen de su ciencia. O bien puede ser considerada según que, de acuerdo con el orden de su voluntad, la justicia está determinada en cualquier obra causada: y, al margen de esta justicia, Él puede obrar sin negarse a sí mismo, puesto que también en esto que hiciera, aparecería el orden de su justicia; y, con ello, ni obraría contra la justicia, ni obraría injustamente.

2. Y, con esto, resulta clara la respuesta a la segunda objeción.

3. Aunque la voluntad de Dios esté inmutablemente determinada a la justicia, sin embargo, el orden de la justicia no está determinado a esta realidad concreta o a aquélla. Por lo tanto, no se sigue que Dios haga esto o aquello por necesidad de justicia.

4. La justicia es considerada en Dios bajo dos aspectos. De un modo, como la retribución a los méritos; y esto corresponde a cualquier justicia dicha de modo especial. Y dado que esto considera la igualdad y el orden por parte de las cosas mismas, por eso, Dios, en ciertos casos, pasa por alto la justicia; y su obra procede según la misericordia. De otro modo se llama justicia la conveniencia [*decentia*] de la bondad divina a la que corresponda en lo social la llamada comúnmente justicia que es una virtud común, según el Filósofo (*Eth.*, V, 3). Y puesto que esto hace referencia al orden por parte de Dios, por eso, fuera de este orden, Dios no obra nunca, ni puede obrar. En efecto, nada puede

obrar que no le sea apropiado o conveniente; y con esta justicia no es incompatible la liberalidad con la que a uno se le confiere lo que no le es debido. Y esto sucede por la misericordia de Dios, mediante la cual también infunde la gracia a los pecadores dignos de muerte, para que sean dignos de vida. Y de esta manera establece otro orden en la realidad misma, esto es, que aquello que por la culpa estaba ordenado a la pena, se ordene a la gloria por la gracia.

5. Es el mismo caso de Trajano –quien, tal vez, fue resucitado después de quinientos años–, que el de otros que fueron resucitados después de un día; pues, de todos se debe decir que no habían sido condenados de modo definitivo. En efecto, Dios sabía previamente que ellos iban a ser liberados de las penas y restituidos a la vida mediante las preces de los santos; y, así, por la liberalidad de su bondad les otorgó el perdón, aunque hubieran merecido la pena eterna. Pues no es semejante el caso en el que se peca sólo contra uno –en el que sin ofensa de nadie, se puede perdonar libremente–, al caso de otro juez que debe castigar la culpa cometida contra otro, o contra el estado o contra Dios –el cual no puede lícitamente perdonar la pena–.

6. Se dice que Dios no puede obrar de modo injusto, no por la contrariedad de su justicia respecto a su potencia, sino por la incomposibilidad de la justicia. En efecto, son incomposibles estas dos cosas: que Dios haga algo y que eso no sea justo.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"A lo primero respondemos aclarando la doble acepción de las palabras". La solución del Maestro consiste en lo siguiente: cuando se dice que Dios sólo puede hacer lo que es justo, se puede entender que el término "justo" esté unido al verbo "es", por lo que es restringido a estar con las cosas presentes antes que con el verbo "puede"; y con esta interpretación la proposición es falsa. En efecto, el sentido es: Dios no puede hacer, a no ser aquello que ahora es justo; cosa que es falsa, pues puede hacer ciertas cosas que ahora no son nada. O se puede entender que se une con el verbo "puede", que tiene la capacidad de ampliar, antes que con el verbo "es", y, en este sentido, la proposición es verdadera, puesto que de este modo el nombre "justo", está en lugar de un presente confuso, no según un tiempo determinado. Y entonces el sentido es éste: Dios no puede hacer algo que no sea justo, sea el que sea el tiempo en el que se ponga que eso ha sido hecho por Él. Y de este modo quedan resueltas todas las objeciones.

SI DIOS TIENE LIMITADA CUALITATIVAMENTE SU OMNIPOTENCIA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si Dios puede hacer cosas mejores que las que hace.*

Objeción: Dios no puede hacer cosas mejores, porque si puede y no las hace, sería envidioso; y sería lo mismo que dice San Agustín: que Dios Padre engendró al Hijo igual a sí, porque si pudo y no lo engendró, sería envidioso.

Respuesta: El Hijo es engendrado de la sustancia del Padre; y por eso, si el Padre puede engendrar a un igual y no lo engendra, sería envidioso; ahora bien, la criatura es hecha de la nada, y por tanto Dios siempre puede hacer una criatura mejor.

Además, Dios no podría hacer mejor una cosa: o porque ya es sumamente buena, o porque ella no es capaz de mejora. Si ocurre lo primero, se igualaría al Creador en la suma bondad. Si ocurre lo segundo, sería defectuosa y no consumada, porque es incapaz de mejora; y Dios podría perfeccionarla otorgándole más capacidad.

2. *Si Dios puede hacer de otro modo o de mejor manera lo que hace*.

Objeción: Dios no puede hacer de otro modo o de mejor manera lo que hace.

Respuesta: Si al decir "de otro modo" nos referimos al *hacedor*, no puede hacerse una cosa de un modo mejor; pero si nos referimos a la cosa *hecha*, puede hacerse de un modo mejor en sí misma.

3. *Si Dios siempre puede hacer lo que antes pudo hacer.*

Objeción: Dado que Dios antes pudo nacer y resucitar, no puede ya nacer o resucitar de una manera mejor; y así su potencia está disminuida.

Respuesta: La potencia de Dios es la misma antes y ahora, y tiene poder sobre las mismas cosas, como es igual la ciencia y la voluntad acerca de las mismas cosas antes y ahora. Pero de ninguna manera varía la potencia misma, sino que ella hace variar y cambiar a las cosas mismas.

Texto de Pedro Lombardo

Si Dios puede hacer algo mejor de como lo hace.– Ahora se trata de examinar si Dios puede hacer algo mejor de como lo hace.

Aquellos dicen que no puede.– En efecto, aquellos escrutadores suelen decir que Dios no puede hacer mejores cosas que las que hace, puesto que si pudiera hacerlas mejor y no las hiciese, sería envidioso y no sumamente bueno. E intentan probar esto con una analogía. Pues, San Agustín, en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (*De div. quest. 83*, 50) dice: "Dios debió engendrar igual a Él a quien engendró, puesto que no pudo engendrarlo mejor que Él (pues nada hay mejor que Dios). En efecto, si ha querido y no ha podido, Dios es débil; si ha podido y no ha querido, es envidioso". Y con esto se confirma que ha generado al Hijo igual. Con esta analogía quieren decir que si Dios puede hacer una cosa mejor que aquella que ha hecho, es envidioso. Pero la presentación de esta analogía no tiene validez, puesto que ha engendrado al Hijo de su sustancia; y, por ello, si hubiera podido engendrarlo igual y no lo hubiera engendrado, sería envidioso. Pero las otras cosas que no hace de su sustancia, puede hacerlas mejores.

Una cuestión que les inquieta.– En verdad que yo quiero que me respondan: ¿por qué afirman que una cosa, o incluso la totalidad de las cosas, en la cual ha sido expresada una mayor perfección, no puede ser mejor de lo que es? O porque es tan sumamente perfecta que no le falta, en absoluto, ninguna perfección del bien; o porque esa cosa no es capaz de recibir el bien mayor que le falta. Ahora bien, si es tan sumamente buena que no le falta ninguna perfección del bien, entonces la criatura se iguala al Creador. Pero si no puede ser mejor porque es incapaz de recibir el bien mayor que le falta, entonces este mismo no poder es un defecto y no una perfección; y puede ser mejor si llega a ser capaz de un bien mejor; y esto lo puede hacer el mismo que la ha hecho. Luego Dios puede hacer una cosa mejor que como la hace. De ahí que San Agustín, en *Super Genesim* (*De Gen. ad litt.,* XI, 7, 9), diga: "Dios ha podido hacer al hombre de tal índole que no pudiese, ni quisiese pecar; y si lo hubiera hecho de ese modo, ¿quién duda que lo hubiera hecho mejor?". De todo lo expuesto resulta claro que Dios puede hacer también una cosa distinta de la que hace; y aquellas que hace podría hacerlas mejores de como las hace.

Si pueda obrar de un modo diverso o mejor de como obra.– Después de esto se debe considerar si Dios puede hacer las cosas que hace de otro modo o de un modo mejor a como las hace.

Respuesta.– Si el modo de la operación se refiere a la sabiduría del autor, el modo no puede ser ni diverso, ni mejor. En efecto, no puede hacer algo de otro modo o mejor de como lo hace, esto es, con una sabiduría diferente o mayor, pues nada puede hacer más

sabiamente de como lo hace. Ahora bien, si el modo es referido a la cosa misma que Dios hace, afirmamos que puede haber un modo diverso y mejor. Y, de acuerdo con esto, se puede conceder que las cosas que hace, pueda hacerlas mejor y de otro modo a como las hace: puesto que puede dar a ciertas cosas un modo de existir mejor, y a otras, un modo diverso. De ahí que San Agustín, en el libro XIII *De Trinitate* (10, 13) diga que había también otro modo de nuestra liberación, posible a Dios, que puede todo; pero ningún otro fue más conveniente para sanar nuestra miseria. Por consiguiente, Dios, de las cosas que hace, unas las puede hacer de un modo mejor a como las hace; otras de un modo diverso, igualmente bueno; y otras, de un modo menos bueno. Esto, no obstante, debe referirse a la cualidad de la obra, esto es, a la criatura, y no a la sabiduría del Creador.

Si Dios puede siempre lo que ha podido en un momento.– Además, se suele preguntar si Dios puede siempre todo lo que ha podido una vez. Algunos no son de este parecer, puesto que dicen: Dios ha podido encarnarse, pudo morir y resucitar y hacer otras cosas semejantes que ahora no puede. Luego ha podido lo que ahora no puede, y así, ha tenido una potencia que ahora no tiene. De ahí que parezca que su potencia ha disminuido.

Respuesta: de la misma manera que siempre sabe lo que ha sabido una vez, y siempre quiere, así también siempre puede lo que ha podido alguna vez.– Pero a esto respondemos que, de la misma manera que siempre sabe todas las cosas que ha sabido una vez, y siempre quiere lo que ha querido una vez, y nunca ha perdido en sus conocimientos, ni cambia la voluntad que ha tenido, así también puede siempre todas las cosas que ha podido una vez, y nunca está privado de algún poder suyo. Por consiguiente, no ha sido privado de la potencia de encarnarse o de resucitar, aunque ahora no pueda encarnarse o resucitar. En efecto, así como en otro tiempo pudo encarnarse, así también ahora puede estar encarnado; y en esto se muestra la potencia de la misma cosa.

En efecto, como en otro tiempo sabía que Él resucitaría, y ahora sabe que Él ha resucitado, y no es diversa la ciencia de haberlo sabido en otro tiempo y la de saberlo ahora, sino que es del todo la misma; y de la misma manera que quiso resucitar antaño y ahora haber resucitado, en lo que se expresa la voluntad de la misma cosa; así también, ha podido nacer antaño y también resucitar, y, ahora, puede haber nacido y haber resucitado; y es un poder respecto a la misma cosa. Pues, si hubiera podido nacer ahora y resucitar ahora, el poder no sería el mismo. En efecto, los verbos de tiempos diversos, proferidos en tiempos diversos y añadidos a adverbios diversos, tienen el mismo sentido; como si, hablando ahora, decimos: éste puede leer hoy; mientras que mañana diremos: éste puede haber leído, o pudo leer ayer; donde se muestra la posibilidad de una sola cosa. En cambio, si, hablando en tiempos diversos, empleamos los adverbios y los verbos del mismo tiempo, diciendo hoy: éste puede leer hoy; y diciendo mañana: éste puede leer hoy, no decimos que puede la misma cosa, sino diversas.

Por consiguiente, declaremos que Dios puede siempre todo lo que ha podido una vez, esto es: tiene toda la potencia que ha tenido una sola vez, y tiene potencia respecto de aquello para lo cual lo tuvo alguna vez. Pero no siempre puede hacer todo lo que ha podido hacer una vez. Evidentemente, puede hacer o haber hecho lo que ha podido una vez; de modo semejante todo lo que ha querido y quiere, esto es, toda la voluntad que ha tenido, la tiene también ahora; y de cada una de las cosas de la que ha tenido voluntad, la tiene también ahora. Sin embargo, no quiere que sea o que llegue a ser todo lo que una vez ha querido que fuera o que llegara a ser; pero quiere que haya sido o que haya llegado a ser. Y lo mismo se debe decir también de la ciencia de Dios.

División del texto de Pedro Lombardo

Aquí, excluye el error de los autores citados, según el cual decían que la potencia de Dios era limitada a la cualidad de las cosas. La exposición se divide en dos partes: en la primera, excluye el error; en la segunda, determina una cierta cuestión según la cual parecía que se ponía una disminución en la potencia divina, en el pasaje que empieza: "Además, se suele preguntar si Dios puede siempre todo lo que ha podido una vez". Subdivide la primera parte en otras dos: en la primera, pregunta si la potencia de Dios está limitada a la bondad de las cosas; en la segunda, trata de averiguar si está limitada al modo de las cosas, en el pasaje que empieza: "Después de esto se debe considerar si Dios puede hacer las cosas que hace de otro modo o de un modo mejor a como las hace". Sobre el primer punto hace dos cosas; primero, excluye el argumento de cuantos decían que Dios no puede hacer las cosas mejores de como las ha hecho; después, con un argumento, refuta la tesis de los contrarios, en el pasaje que empieza: "En verdad que yo quiero que me respondan". La sentencia está clara en el texto.

Cuestión única

Aquí se plantean cuatro cosas: 1. Si Dios ha podido hacer mejor cada una de las cosas que ha hecho; 2. Si ha podido hacer mejor al universo mismo; 3. Si Dios ha podido hacer mejores a algunas criaturas excelentísimas; 4. Si Dios puede hacer ahora todo lo que ha podido hacer antaño.

Artículo 1: Si Dios pudo hacer a alguna criatura mejor a como la ha hecho
(I q25 a6)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no ha podido hacer a ninguna criatura mejor de como es, puesto que según Dionisio (*De div. nom.*, 4) y Platón (*Convivium,* 4), es propio de lo óptimo presentar las cosas óptimas. Es así que nada hay mejor que lo óptimo. Luego nada puede haber mejor que las cosas que ha hecho Dios, quien es óptimo.

2. Según San Basilio (*Contra Eunomium,* II, post. med.), recibir del Padre es común al Hijo juntamente con cada una de las criaturas. Es así que, en las cosas que tienen la misma razón, tiene validez el mismo modo de argumentar. Luego, dado que San Agustín (*De div. quaest. 83,* 50; *Contra Max.,* II, 18), argumenta que, por el hecho de que no puede haber envidia en Dios, no ha podido engendrar un Hijo mejor que el que ha engendrado, entonces parece que no ha podido hacer las cosas creadas mejor de como son.

3. El efecto que es producido por una causa de acuerdo con toda su potencia, no puede ser producido mejor por ella. Es así que Dios hace a cada una de las criaturas con toda su potencia, puesto que las hace mediante su esencia, que es indivisible. Luego no puede hacer ninguna cosa mejor a como ha sido hecha.

4. Una cosa no se aleja de la bondad de otra, si no es porque se aleja de la participación de la bondad divina. Ahora bien, este defecto no se produce por la parte de Dios, que se relaciona de un modo igual con todas las criaturas –según Dionisio (*De div. nom.,* 3)–, sino por parte de la cosa misma, que es más o menos capaz de la bondad divina. Luego parece que Dios no puede hacer cada cosa mejor de como está hecha.

EN CONTRA, cualquier cosa finita es susceptible de adición. Es así que la bondad de cualquier criatura es finita. Luego le es posible una adición. Ahora bien, todo lo que puede ser hecho, Dios, que es omnipotente, puede hacerlo. Luego parece que a cada una de las cosas las puede hacer mejor.

Además, todo lo que la naturaleza hace, también lo puede hacer Dios. Es así que, mediante la operación de la naturaleza, los seres mejoran, por ejemplo, el hombre pasa de la niñez a la juventud. Luego Dios también puede hacer las cosas mejores de como son.

SOLUCIÓN

De cada cosa, considerada en sí misma, hay una doble bondad, como también hay un doble ser –puesto que el ente y el bien se convierten–, esto es: la bondad esencial, como es para el hombre ser viviente y racional; y la bondad accidental, como la salud, la ciencia y semejantes. Si se habla de la bondad accidental, Dios hubiera podido conferir a cada una de las cosas una bondad mayor. Pero si se habla de la bondad esencial, Él

hubiera podido hacer a otra cosa mejor que cualquier otra cosa creada, sin embargo, no ha podido hacer que esa cosa tuviera una bondad mayor, puesto que si se añadiera algo a la bondad esencial, no hubiera sido la misma cosa, sino otra. Puesto que, según el Filósofo en el libro VIII de *Metaphysica* (texto 10), de la misma manera que en los números una unidad añadida o sustraída diversifica siempre la especie, así también lo mismo sucede en las definiciones, si se añade o se sustrae una diferencia. Por ejemplo: si se le añade racional a la definición de buey, ya no sería buey, sino otra especie, a saber, hombre; si se le sustrae sensible, seguirá siendo viviente al modo de la vida de los árboles. Por lo tanto, como Dios no puede hacer que el tres, manteniéndose como tres, tenga cuatro unidades, aunque pueda hacer mayor a un número cualquiera; así, tampoco puede hacer que esta cosa permanezca la misma y tenga una mayor o menor bondad esencial. En efecto, de todas estas cosas se seguirá que la afirmación y la negación serían simultáneamente verdaderas: pero esto Dios no puede hacerlo, como se ha dicho en la distinción 42, cuestión 2, artículo 2.

RESPUESTAS

1. Cualquier realidad, considerada en sí misma, solamente es óptima en la medida en que logra toda su bondad esencial; como si se dijera que el tres es el máximo puesto que alcanza la cantidad de su especie. Pero en orden al universo es óptima, como dice San Agustín (*Enchir.*, 10).

2. Aunque recibir del Padre es común al Hijo juntamente con cada una de las criaturas por una comunidad de analogía, sin embargo, el recibir le es propio por naturaleza, como el mismo Basilio dice: y así, la igualdad paterna se le debe por naturaleza. Por lo tanto, si no lo hubiera engendrado igual, habiéndolo podido, Dios Padre sería envidioso, ya que hubiera sustraído una dignidad al Hijo, que debería y podría tenerla. Sin embargo, la criatura nunca puede alcanzar la igualdad de Dios, ni se le debe una medida de bondad distinta a la que tiene de acuerdo con la determinación de la voluntad divina. Y por ello, no hay envidia alguna en Dios, si ha podido hacer una cosa mejor de como la ha hecho. Y es esto lo que dice San Hilario (*De syn.*, 24): que la voluntad de Dios ha otorgado la sustancia a todas las criaturas, pero al Hijo le ha dado la naturaleza.

3. Aunque Dios produzca todo ente creado con toda su potencia infinita, sin embargo, la cantidad de la bondad en el efecto solamente se sigue de conformidad con la voluntad del autor, que se comporta como quien ordena la obra que la potencia produce mientras la ejecuta.

4. El diverso grado en los entes no depende sólo de las cosas, cuyas capacidades son distintas entre sí, sino que también depende del orden de la sabiduría del que dispone; sabiduría que otorga las diversas capacidades a las cosas, a las cuales, después, según su providencia, entrega sus dones, los cuales, según la diversidad de las capacidades ordenadas por Dios, son participados por las diversas cosas de modo diverso.

Con lo dicho en el cuerpo del artículo, la respuesta resulta clara a los otros dos argumentos.

Artículo 2: Si Dios ha podido hacer un universo mejor

OBJECIONES

1. Parece que Dios no pudo hacer un universo mejor, puesto que según San Agustín (*Enchir.*, 10), incluso cada una de las cosas que Dios ha creado es buena; pero todas juntas son muy buenas. Es así que lo que es bueno de modo superlativo, nada puede hacerlo mejor. Luego nada puede haber mejor que el universo.

2. El universo incluye todo bien. Es así que nada puede haber mejor que todo bien. Luego Dios no ha podido hacer un universo mejor.

3. Según Dionisio (*De div. nom.*, 4), el bien y lo mejor se encuentran en las cosas, en la medida que unas participan de las bondades divinas más que otras, como los seres que tienen vida son antepuestos a los que solamente existen y así sucesivamente. Es así que todas las perfecciones divinas comunicables a la criatura han sido comunicadas a algunas criaturas. Luego parece que el universo no puede ser mejor.

4. Cuanto una cosa ha sido más ordenada, tanto mejor es. De ahí que San Agustín (*Enchir.*, 11; *De div. quaest. 83*, 6), defina el mal como la privación del orden. Es así que en el universo no hay nada desordenado, puesto que, incluso el mal mismo ha sido ordenado por Dios, como se ha dicho antes, en la distinción 36, cuestión 1, artículo 2. Luego parece que el universo no puede ser mejor.

5. En contra, según el Filósofo (*Top.*, III, poco antes del final) es más blanco lo que está menos mezclado con el negro. Por tanto, también es mejor aquello que no está mezclado con el mal. Es así que Dios ha podido hacer un universo en el que no hubiera mal alguno. Luego parece que Dios ha podido hacer un universo mejor, puesto que en éste hay muchos males.

6. Además, si a una cosa mayor se le añade otra cosa igual, el todo será mayor. Luego también si a una cosa mejor se le añade otra cosa mejor, el todo será mejor. Es así que el ángel es mejor que la piedra. Luego dos ángeles son algo mejor que un ángel y una piedra. Luego también, si toda parte del universo fuera un ángel, el universo sería mucho mejor. Ahora bien, Dios ha podido hacer esto. Luego etc.

SOLUCIÓN

Según el Filósofo en el libro XI de *Metaphysica* (texto 52), el bien del universo consiste en un doble orden, a saber: en el orden recíproco de las partes del universo y en el orden de todo el universo hacia el fin, que es Dios mismo. Como también, en el ejército, hay un orden recíproco de las partes del ejército, de acuerdo con los diversos oficios y existe el orden referente al bien del general que es la victoria. Y este último orden es el más importante, debido al cual existe el primer orden.

Por consiguiente, tomando el bien del orden que se encuentra en las partes del universo entre sí, puede considerarse: o en cuanto a las partes mismas ordenadas; o en

cuanto al orden de las partes. Si se toma en cuanto a las partes mismas, entonces se puede entender que el universo llegue a ser mejor: o por adición de más partes, esto es, de modo que fueran creadas otras muchas especies y fueran completos muchos grados de bondad que pueden existir, dado que también, entre la más alta criatura y Dios, la distancia es infinita; y así, Dios habría podido hacer y podría hacer un universo mejor, pero este universo se relacionaría con aquél, como el todo con la parte; y, de este modo, ni sería del todo el mismo, ni sería del todo diverso; y esta adición de bondad sería a modo de cantidad discreta. O se podría entender que llegara a ser mejor, como de modo intensivo, como si se cambiaran a mejor todas las partes, puesto que, si fueran mejoradas unas partes sin ser mejoradas las otras, no habría una bondad tan grande de orden, como resulta claro en la cítara, de la que, si todas sus cuerdas son mejoradas, se produce una armonía más dulce, pero si se mejoran sólo algunas, se produce la disonancia. Esta mejora de todas las partes: o se puede entender según la bondad accidental, y, así, esta mejora por parte de Dios podría darse, aun permaneciendo las partes mismas y el mismo universo; o se puede entender según la bondad esencial, y así, también sería posible a Dios, que puede crear otras infinitas especies. Pero de este modo las partes no serían las mismas, y, consecuentemente, tampoco el universo sería el mismo, como resulta claro por cuanto se ha dicho antes.

En cambio, si se toma el propio orden de las partes, entonces, dicho orden no puede ser mejor según el modo de la cantidad discreta, a no ser que se produjera una adición en las partes del universo, puesto que, en el universo, no hay nada desordenado. Pero intensivamente podría ser mejor permaneciendo las mismas partes en cuanto al orden que sigue a la bondad accidental. En efecto, en cuanto algo tiene un bien mayor, tanto mejor es el orden. Pero el orden que sigue o acompaña a la bondad esencial, solamente podría ser mejor si se produjeran otras partes y otro universo.

De modo semejante, el orden que se refiere al fin, puede ser considerado: o por parte del mismo fin; y así, no podría ser mejor, esto es, en el sentido de que el universo fuera ordenado a un fin mejor, como nada puede ser mejor que Dios; o puede ser considerado el orden respecto a sí mismo; y así, en la medida en que creciera la bondad de las partes del universo y su orden recíproco, podría mejorarse el orden al fin, en el sentido de que tales partes estarían tanto más próximas al fin, cuanto más consiguieran la semejanza a la bondad divina, que es el fin de todas las cosas.

RESPUESTAS

1. San Agustín habla del orden del universo, supuesta la misma naturaleza de tales partes; puesto que, así, el orden no ha podido ser mejor, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

2. No hablamos del universo según el nombre, sino según esta realidad que ahora se llama universo. Y aunque en él esté contenido todo lo que es bueno en acto, sin embargo, no está contenido todo el bien que Dios puede hacer.

3. Los modos de participar de la misma perfección divina son muchos. De la misma manera que la participación de la sabiduría divina se encuentra de un modo en las sustancias intelectuales esto es, en los ángeles; y de otro modo en las sustancias racionales, esto es, en los hombres; así también se extiende a los brutos que poseen un conocimiento sensitivo. Luego, aunque todas las perfecciones comunicables han sido comunicadas quizá a la criatura, sin embargo, no lo han sido según todos los modos con los que pueden ser participadas por la criatura.

4. Aunque el orden del universo no pueda ser mejor en el sentido de que hayan sido ordenadas más partes de este universo, sin embargo, podría ser mejor si fuera ordenado a un bien mejor como a un fin próximo. Y esto podría suceder si las partes del universo llegaran a ser mejores, como se ha dicho.

5. Un universo en el que no hubiera mal alguno, no tendría tanta bondad como la que hay en este universo, puesto que en él no habría tantos bienes de la naturaleza, como en éste, en el que hay algunas naturalezas buenas a las que no se añade el mal, y hay otras a las que se añade. Y es mejor que existan las dos naturalezas que una de ellas solamente.

6. Aunque el ángel, en términos absolutos, sea mejor que la piedra, sin embargo, ambas naturalezas son mejores que una de ellas solamente. Por eso el universo, donde están los ángeles y las demás cosas, es mejor que un universo en el que sólo hubiera ángeles. En efecto, la perfección del universo se considera esencialmente de acuerdo con la diversidad de naturalezas con las que se completan los diversos grados de bondad y no según la multiplicación de los individuos en una sola naturaleza.

Artículo 3: Si Dios ha podido hacer la humanidad de Cristo mejor de lo que es

OBJECIONES

1. Parece que Dios no ha podido hacer la humanidad de Cristo mejor de lo que es. En efecto, una cosa es tanto mejor cuanto más se le acerca a Dios. Es así que ninguna realidad creada puede aproximarse a Dios más que lo que está unido a él en la unidad de la persona, tal y como está la naturaleza humana en Cristo. Luego parece que Dios no ha podido hacer nada mejor que dicha naturaleza.

2. Nada puede ser más grande que el infinito. Es así que la bondad del alma de Cristo es infinita, puesto que a ella le fue dado el Espíritu sin medida (*Jn.*, 3). Luego, nada ha podido ser hecho mejor que ella.

3. Parece que Dios tampoco ha podido hacer nada mejor que la Virgen Bienaventurada, puesto que, según San Anselmo (*De conc. virg.*, 18), fue conveniente que la Virgen, a la que Dios dispuso como madre de su Hijo unigénito, resplandeciese con una pureza tal, mayor que la cual no puede comprenderse otra bajo Dios. Es así que Dios no puede hacer nada que se le iguale en bondad o en la pureza. Luego parece que no puede hacer nada mejor que la Virgen Bienaventurada.

4. Según San Agustín en el libro de las *Confessiones* (12, 7), el ángel ha sido hecho cercano a Dios. Es así que la Virgen ha sido exaltada incluso por encima de los coros de los ángeles, tal y como nos lo transmite San Jerónimo (*Serm.* 1, “De Assumptione”) y canta la Iglesia de ella. Luego nada puede haber más próximo a Dios que ella, y nada mejor.

5. Parece que tampoco ha podido hacer nada mejor que la bienaventuranza creada. En efecto, la bienaventuranza es el estado perfecto por la unión de todos los bienes, según dice Boecio (*De consol.*, 3 prosa 2). Es así que nada puede haber mejor que todos los bienes. Luego nada puede haber mejor que la bienaventuranza creada.

EN CONTRA, el bien increado supera hasta el infinito a todo bien creado. Es así que pueden existir muchas cosas intermedias entre las cosas que distan infinitamente. Luego Dios puede hacer muchas cosas mejores que cualquier bien creado.

SOLUCIÓN

De la misma manera que puede haber algo mejor que el bien creado, por el hecho de ser finito o limitado; así también nada puede haber mejor que el bien increado, por el hecho de ser infinito. Por ello, la bondad de la criatura se puede considerar bajo dos aspectos: la bondad que le pertenece en sí misma de modo absoluto, y, así, puede haber algo mejor que cualquier criatura; o por relación al bien increado, y, así la dignidad de la criatura recibe una cierta infinitud procedente del infinito con el que se la relaciona, como sucede con la naturaleza humana en cuanto que está unida a Dios, o la Bienaventurada Virgen en cuanto que es madre de Dios, y la gracia en cuanto que une a Dios; también el

universo en cuanto ha sido ordenado a Dios.

Sin embargo, en estas relaciones hay un orden doble. Primero, porque cuanto más noble es la relación establecida entre Dios y una cosa, tanto más se ennoblece la propia cosa; y, así, la naturaleza humana en Cristo es nobilísima, puesto que se relaciona con Dios mediante la unión; y, después lo es la Bienaventurada Virgen, de cuyo seno fue tomada la carne que se unió a la divinidad, y así sucesivamente. En segundo lugar, porque algunas de estas relaciones se producen bajo un cierto aspecto, como del universo al fin y de la madre al hijo. Y, por esto, de la dignidad de la relación no puede hacerse un juicio sobre la cosa de modo absoluto, hasta el punto de decir que nada puede ser mejor que la Bienaventurada Virgen, sino sólo bajo cierto aspecto, hasta el punto de decir que no puede haber una madre de alguien mejor, ni un universo ordenado a un bien mayor. Sin embargo, otra relación, esto es, la establecida por la unión, se realiza también según el ser; y, por ello, el juicio absoluto sobre la naturaleza unida es según la bondad de la relación, hasta el punto de decir que nada puede haber mejor que Cristo-hombre. Ahora bien, el juicio que se establece fuera de esta relación es sólo relativo, como cuando se dice que la naturaleza humana en Cristo, en cuanto que es creada, puede ser algo mejor; y esto es así, porque la naturaleza, considerada fuera de su ser, se concibe sólo según una acepción de razón.

RESPUESTAS

1. Aunque la naturaleza humana esté unida a la divinidad en la persona, sin embargo, las naturalezas permanecen distantes hasta el infinito; y por esta parte puede haber algo mejor que la naturaleza humana en Cristo, no por el hecho de estar unida.

2. La gracia habitual infusa en el alma de Cristo no es absoluta y esencialmente infinita, sino de modo relativo –de acuerdo con lo que se ha dicho antes en la distinción 43, cuestión única, artículo 2–, esto es, que la virtud de la inteligencia es infinita respecto a lo inferior, en cuanto que tiene poder sobre efectos infinitos. Y de este modo, también se dice que la gracia de Cristo es infinita relativamente, en cuanto que tiene poder sobre todos los efectos de la gracia. Y accidentalmente en cuanto que concurre a la misma unión del bien infinito, como medio de conveniencia [*medium congruitatis*], y a la operación de Cristo que es valor infinito, puesto que es la operación de una persona divina.

3. Entendemos que la pureza se consigue mediante un alejamiento de lo contrario. Por eso, entre las realidades creadas puede haber una realidad también creada, más pura que la cual no puede haber otra, si no tiene ningún contagio de pecado. Tal fue la pureza de la Bienaventurada Virgen, que fue inmune al pecado original y al actual. Estuvo, sin embargo, bajo la protección de Dios, en cuanto que en ella existía la potencia para pecar. Pero la bondad se dirige ascendiendo al término que está infinitamente distante, esto es, al sumo bien. De ahí que pueda haber algo mejor que un bien finito.

4. La distancia entre los ángeles y Dios es infinita. Por lo tanto, Dios podría establecer muchos grados de bondad intermedios. Y aunque la propia Virgen haya sido exaltada sobre los ángeles, sin embargo, dado que no ha sido exaltada hasta igualarse con Dios, la distancia permanece infinita; y aún puede haber algo mejor.

5. La bienaventuranza creada posee una cierta infinitud por el hecho de que está unida al bien infinito. En efecto, considerada en sí misma comprende todos los bienes participables por el hombre. De ahí que, si la capacidad de la naturaleza fuera mayor, mayor sería la participación y más perfecta la bienaventuranza; como la bienaventuranza de un santo es antepuesta a la bienaventuranza de otro. Sin embargo, hay que tener presente que Boecio (*De consol.*, 5, prosa última) quiere que esta definición convenga esencialmente a la bienaventuranza increada; y convenga a las otras bienaventuranzas por participación.

Artículo 4: Si Dios puede hacer todo lo que ha podido en otro tiempo

OBJECIONES

1. Parece que Dios no puede hacer lo que ha podido hacer en otro tiempo. En efecto, la potencia de Dios no sólo se extiende a las especies, sino también a los individuos, puesto que Él hace tanto la forma como la materia. Ahora bien, antes que existiera Sócrates, Él ha podido hacer a Sócrates. Luego, incluso existiendo Sócrates, puede hacer a Sócrates. Esto es falso, puesto que entonces la sustancia de la cosa sería dos veces, lo que es imposible. Luego no puede todo lo que ha podido.

2. En otro tiempo, Dios ha podido no encarnarse. Es así que ahora no podría no haberse encarnado, como tampoco podría hacer que algo pasado no hubiera existido. Luego no todo lo que ha podido en otro tiempo, lo puede ahora.

3. Si se dijera que, de la misma manera que ha podido hacer algo en otro tiempo, así también ahora puede haberlo hecho, y este poder es uno solo y el mismo, sucede lo contrario: puesto que, de modo semejante, quien ha sido ciego, puede ahora haber visto, mientras que antes no podía ver, y, sin embargo, no decimos que todo lo que ha podido, lo pueda. Luego parece que tampoco se debe decir de Dios.

4. Dios, desde la eternidad ha podido no predestinar a Pedro al que voluntariamente ha predestinado. Pero ahora no puede no predestinarlo, puesto que no puede ocurrir que uno sea primero predestinado y después no predestinado. Luego no todo lo que ha podido, lo puede.

5. En contra, la cantidad de la potencia es considerada según la multitud de los objetos, puesto que la cantidad virtual se divide según los objetos. Es así que la potencia de Dios no puede ser disminuida. Luego parece que todo lo que Dios ha podido en otro tiempo también ahora lo puede.

SOLUCIÓN

El negar que alguien no pueda hacer algo, puede suceder de dos modos: o por defecto de la potencia, como a quien no tiene la potencia visiva se dice que no puede ver; o por parte del objeto que no tiene razón de posible, como se dice que el que tiene la vista no puede ver el sonido que no es visible. Del primer modo no se puede decir que exista algo que Dios no pueda, puesto que su potencia es perfectísima; pero, del segundo modo, se dice que Dios no puede algunas cosas, como que una cosa pueda simultáneamente ser y no ser. Por lo que con más propiedad se diría que Dios no puede hacer estas cosas que no pueden ser hechas.

De modo semejante se debe decir que el hecho de que alguien no pueda todo lo que pudo, puede suceder por dos motivos: o porque pierde una potencia que tenía; y, así, no corresponde a Dios, aún más, la solución del Maestro en el texto procede de este modo; o por la mutación del objeto, que pierde la razón de posible que antes tenía, puesto que

la potencia activa actúa respecto a algo operable. Por lo tanto, cuando una cosa está ya determinada para ser presente en acto o pasa al pretérito, pierde la razón de posible. Por ello se dice que Dios no puede hacerla; y esto, evidentemente, es la misma cosa, pero significada con enunciables diversos, debido a la diversidad de los tiempos.

RESPUESTAS

1. Cuando ya existe en acto, pierde la razón de posible.

2. Es válida la misma respuesta, puesto que la objeción se refería a tiempo pasado.

3. Cuando se dice que uno puede haber hecho esto o aquello, puede entenderse de dos modos: o de modo que el pasado se mantenga como posible y, así, no hay que decir nada, puesto que lo que es pasado pierde la razón de posible; o que se entienda de modo que lo posible salga de la potencia, así, se dice que Dios puede haber hecho esto o aquello, puesto que tiene la potencia con la que lo hizo. Pero esto no conviene al ciego: en efecto, el ciego no tiene la potencia con la que haya visto en un momento determinado; por lo tanto, de ningún modo es verdad que el ciego pueda haber visto.

4. El acto de la predestinación es medido por la eternidad y no pasa a tiempo pretérito: y por ello siempre tiene la razón de posibilidad, en cuanto que depende de la liberalidad de la voluntad divina. Ahora bien, por parte del efecto pasa al pretérito, y, según esto, pierde la razón de posible.

Con lo dicho en el cuerpo del artículo, resulta clara la respuesta al quinto argumento.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"Aunque ahora no pueda ahora encarnarse". Parece que esta proposición es falsa, puesto que, de la misma manera que el Hijo se hizo carne, así también el Padre ha podido y puede encarnarse, como se dice en el libro III, distinción 1, cuestión 2, artículo 3. Luego parece que ahora también se puede encarnar.

A esta dificultad se responde que el Maestro se refiere a la misma encarnación numérica, la cual se produjo en otro tiempo. En efecto, si se encarnara ahora, no sería numéricamente el mismo encarnarse, sino que sería una nueva encarnación.

ESENCIA DE LA VOLUNTAD DIVINA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Qué sea la voluntad de Dios.*

a) Primero, se toma la voluntad en orden a Dios mismo, en el que se identifica el ser y el querer. El querer divino es el mismo ser divino: pues al igual que se identifica en Dios el ser bueno con el ser Dios, de la misma manera se identifica su voluntad con su ser.

Objeción: Si se dice que Dios quiere todas las cosas, debe afirmarse que Él es todas las cosas.

Respuesta: Dios quiere los entes todos como objetos, o mejor, como sujetos a su voluntad.

b) Segundo, se toma la voluntad divina en orden a las criaturas, cuyo ser es causado por esa voluntad. La voluntad de Dios es la causa primera y suma, no habiendo una causa anterior a la voluntad misma: ésta es eterna y no hay nada antes que ella o mayor que ella, nada se hace si no es por la misma voluntad de Dios.

2. *De cuántos modos puede significarse la voluntad divina.*

– En Dios sólo hay una voluntad, la cual es inmutable.

– Pero en atención a ciertos efectos, tomados como signos, suele hablarse de varias voluntades en Dios, o sea, de varios signos de la voluntad divina: al igual que por los tropos y las figuras (como signos) es denominada la voluntad. Hay cinco signos, por los que se manifiesta la voluntad divina: precepto, prohibición, consejo, permisión, operación.

– En el precepto y el consejo se manifiesta lo que Dios quiere, porque así es grato a Dios.

– La prohibición manifiesta lo que no quiere Dios.

– La permisión y la operación se llaman voluntad de Dios, porque nada acaece en el mundo si no es por su voluntad, la cual opera si lo que acaece es bueno, o lo permite si es malo.

– Así en la Escritura se toma a veces la voluntad por la que hay en Dios como voluntad de beneplácito, la cual es eterna en Dios; y otras veces por algún signo de la voluntad, el cual es temporal, como cuando se dice: “hágase tu voluntad”; y esto pertenece al precepto.

Sobre la voluntad de Dios, que se dice que es la esencia de Dios una sola y eterna, y sus signos.– De acuerdo con la debilidad de nuestra capacidad mental, vamos a hablar algo de la voluntad de Dios. Hay que tener en cuenta que la voluntad o el querer de Dios se dice según la esencia. Pues en Él no es una cosa el querer y otra el ser, sino que se identifican totalmente. Y de la misma manera que en Él se identifica el ser bueno y el ser Dios, así también se identifican su querer y el ser Dios. En efecto, la voluntad con la que Él siempre quiere, no es un afecto o un movimiento –lo cual no puede darse en Dios–, sino que es la esencia [*usía*] divina por la que Él quiere y es Dios.

Aunque en Dios se identifiquen el querer y el ser, sin embargo, no puede decirse que Dios es todas las cosas que Él quiere.– Y, aunque en Dios se identifiquen el querer y el ser, sin embargo, no se debe decir que Dios es todas las cosas que Él quiere.

Objeción de algunos.– Algunos, no teniendo una opinión correcta sobre la voluntad de Dios, nos plantean objeciones, al expresarse así: si en Dios se identifican el querer con el ser, entonces, cuando decimos que Dios quiere todas las cosas que hace, afirmamos que Él es todas las cosas que Él hace, de otro modo, con ese verbo, el verbo querer, no se indica lo que se significa con el verbo ser, cuando se dice de Dios. Y, si esto es así, no siempre se dice de Dios que su querer es según su esencia. Ahora bien, si el querer no se dice en algunas cosas según la esencia, ¿cómo se dice de Dios? En efecto, no se dice nunca de un modo relativo.

Respuesta que contiene la solución plena.– Y a esta objeción respondemos que, aunque en Dios se identifique totalmente el querer con el ser; sin embargo, no puede decirse que Dios es todas las cosas que Él quiere; de la misma manera que en Dios se identifican el ser y el saber, y, sin embargo, no se dice que Él es todas las cosas, como se dice que sabe todas las cosas.

Cuál es el sentido de estas palabras: Dios sabe o Dios quiere; y también: Dios sabe todas las cosas o quiere algo; y qué se predica de Dios con esas expresiones.– Siempre que se dice que Dios sabe o que es cognoscente, o que quiere o que es volente, estas cosas se dicen de Él según su esencia. En efecto, cuando se dice que Dios sabe o que quiere, o que Dios es cognoscente o volente, se predica la esencia divina y se enuncia que Dios es. En cambio, cuando se añade “todas las cosas”, o “algo”, o “algunas cosas”, y se dice: Dios sabe todas las cosas, o quiere algo o algunas cosas, evidentemente se predica la esencia divina no simple y absolutamente, sino de modo que se muestre que todas las cosas están sujetas a su ciencia, que se identifica con su esencia, y de modo que se diga que algo o algunas cosas están sujetas a su voluntad, que es su propia esencia. Y así, el sentido es éste: Dios sabe todas las cosas, esto es, Dios es aquel a cuya ciencia, que es su propia esencia, están sometidas todas las cosas. De modo semejante, Dios quiere estas cosas o aquéllas, esto es, Dios es aquél a cuya voluntad, que es Él mismo,

están sujetas éstas o aquellas cosas. Por consiguiente, se dice que Dios es volente o que quiere según la esencia, cuya voluntad es su esencia sempiterna e inmutable, aunque varíen y pasen las cosas que están sujetas a ella. Y esta voluntad no puede ser injusta ni malvada, porque es Dios.

La voluntad de Dios, sumamente buena, es la causa de todas las cosas que existen naturalmente; y no se debe buscar su causa, ya que no tiene ninguna, al ser eterna.– Así pues, esta voluntad, sumamente buena, es la causa de todas las cosas que se producen naturalmente, o se han producido o llegarán a ser; y esa voluntad no ha sido precedida por ninguna causa, puesto que es eterna. Por ello no debe buscarse su causa.

Aquí dice por qué no debe buscarse su causa.– En efecto, quien busca su causa, busca una cosa más grande que ella, mientras que no existe nada más grande que ella. De ahí que San Agustín, en el *Liber de 84 Quaestionum* (mejor: *De div. quaest. 83*, 28) diga: "Quien busca por qué Dios ha querido hacer el mundo, busca la causa de la voluntad de Dios. Ahora bien, toda causa eficiente es mayor que aquello que es producido. Pero no hay nada mayor o más grande que la voluntad de Dios. Por consiguiente, no se debe buscar su causa". El mismo San Agustín, en el libro *Adversus manichaeos* (*De Gen. contra Manich.*, I, 2, 4), dice: "Si algunos preguntaran: ¿por qué ha agradado a Dios hacer el cielo y la tierra?, se les debe responder a quienes desean conocer la voluntad de Dios y que buscan conocer las causas y la voluntad de Dios, que la voluntad de Dios es la causa misma de todas las cosas que son, y si la voluntad tiene causa, hay algo que antecede a la voluntad de Dios; y el creer esto es impío. Por consiguiente, al que pregunta: ¿por qué Dios ha hecho el cielo y la tierra?, se le debe responder: porque ha querido. En efecto, la voluntad de Dios es la causa del cielo y la tierra; y, por ello, la voluntad de Dios es más grande que el cielo y la tierra. Por otro lado, el que pregunta: ¿por qué ha querido hacer el cielo y la tierra?, pregunta por una causa mayor que la voluntad de Dios. Y no se puede encontrar nada mayor que ella. Reprímase, pues, la temeridad humana, y no busque lo que no existe, no sea que no encuentre lo que existe". He aquí que con estos testimonios de autoridad se indica abiertamente que no existe causa alguna de la voluntad de Dios; por lo cual no se la debe buscar.

La voluntad de Dios es la causa primera y suprema de todas las cosas.– "La voluntad de Dios, pues –como dice San Agustín en el libro III *De Trinitate* (4, 9)– es la causa primera y suprema de todas las especies y de todos los movimientos. Pues nada acontece que no salga del alcázar interior y espiritual del supremo Emperador de acuerdo con su inefable justicia". "En efecto, la sabiduría de Dios omnipotente, ¿dónde no opera lo que quiere? Y esta sabiduría «se extiende poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad» (*Sab.*, 8, 1)" (*ibid.,* 1, 6); y no solamente hace las cosas que, debido a la persistencia de la costumbre, "no suscitan la admiración, sino también aquéllas que, debido a su escasez y a su acaecer insólito, son sorprendentes, como los eclipses de los astros, los terremotos, los partos monstruosos de seres vivientes y cosas semejantes a éstas. Y de ellas, nada sucede sin la voluntad de Dios; pero a muchos esto no se les hace visible. Y por esto fue del agrado de la vanidad de muchos filósofos atribuir estas cosas a otras causas, al no poder ellos ver de ningún modo la causa superior a todas las demás, esto es, la voluntad de Dios" (*ibid.,* 2, 7). Así pues, solamente "la voluntad de Dios es la causa primera de la salud, de la enfermedad, de los premios y de los castigos, de las gracias y de las retribuciones" (*ibid.,* 3, 8). Es, pues, ésta sola la causa de la que ha tenido origen todo lo que existe; pero, ella no ha tenido origen, pues es eterna.

De qué modos se entiende la voluntad de Dios en la Escritura.– Aquí no debemos pasar por alto que la Sagrada Escritura acostumbra a hablar de varios modos sobre la voluntad divina. Y, sin embargo, la voluntad de Dios no es diversa, sino que son diversas las locuciones sobre la voluntad, puesto que con el nombre de voluntad, se comprenden cosas diversas.

La que se llama propia y verdaderamente voluntad de Dios, y es llamada beneplácito.– En efecto, se denomina verdadera y propiamente voluntad de Dios, la que está en Él y es su esencia; y ésta es una sola y no admite ni multiplicidad, ni mutabilidad, puesto que no puede ser incompleta. Y de ella dice el Profeta: "Todo lo que Dios quiso, lo hizo" (*Sal*., 113, 11); y el Apóstol: "¿Quién va a hacer resistencia a la voluntad de Dios?" (*Rom*., 9, 19); y en otro pasaje: "Para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta" (*Rom*., 12, 2). Y esta voluntad rectamente se denomina beneplácito de Dios, o disposición.

En sentido figurado la voluntad de Dios recibe los nombres de prescripción, prohibición, consejo, permisión, operación; y por eso la Escritura emplea en plural voluntades.– Ahora bien, en ciertos casos, de acuerdo con un cierto modo de decir, recibe el nombre de voluntad de Dios lo que propiamente no es su voluntad, como la prescripción, la prohibición, el consejo y además la permisión y la operación. Por lo que, en algunos casos, la Escritura emplea en plural la palabra voluntades de Dios. De ahí que el Profeta diga: "Grandes son las obras de Yavé, excelentes según todas sus voluntades" (*Sal*., 110, 2). Aunque solamente sea una la voluntad de Dios, que es Él mismo, sin embargo, dice "voluntades", en plural, puesto que la voluntad de Dios es considerada de varios modos y para indicar diversas cosas, como se ha dicho antes. Así también, el mismo Profeta, debido a los muchos efectos de la misericordia y de la justicia, se expresa en plural: "Cantaré siempre las misericordias de Yavé" (*Sal*., 88, 2); y en otro pasaje: "Los preceptos [*iustitiae*] de Yavé son rectos, alegran el corazón" (*Sal*., 18, 9); a pesar de que en Dios haya una sola misericordia, una sola justicia y a pesar de que la misericordia y la justicia sean una y la misma cosa, esto es, la esencia divina.

Por qué la prescripción, la prohibición y el consejo reciben el nombre de voluntad de Dios.– Por otro lado, la prescripción, la prohibición y el consejo, aunque sean tres cosas, sin embargo, cada una de ellas recibe el nombre de voluntad de Dios, puesto que estas tres cosas son signos de la voluntad divina. De la misma manera, los signos de la ira reciben el nombre de ira, y los signos del amor se denominan amor; y se dice que Dios está airado, y, sin embargo, no hay ira alguna en Él, sino que son sólo signos que se producen externamente, con los que se muestra airado, y tales signos reciben el nombre de ira de Dios. Y hay un modo de decir, según la cual no es falso eso que se dice, sino que la verdad que se dice está cubierta bajo el velo de una metáfora. De conformidad con estas metáforas, se habla de diversas voluntades de Dios, puesto que son diversas aquellas cosas que, mediante la metáfora, reciben el nombre de voluntad de Dios.

Pasajes en los que la voluntad de Dios se toma como prescripción y consejo.– La voluntad de Dios puede ser tomada como prescripción y consejo, en el texto de *Mateo,* 6, 10: "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo"; y en otro pasaje: "Quien hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre" (*Mt.,* 12, 50). Y contra esta voluntad se producen muchas cosas. De ahí que San Agustín, en el libro *De spiritu et littera* (33, 58), diga: "Los infieles obran contra la voluntad de Dios, puesto que no creen en su Evangelio".

Dios no quiere que sean hechas por los hombres todas las cosas que Él ordena, o que no sean hechas las que Él prohibe.– Aquellas tres cosas reciben el nombre de voluntad de Dios, puesto que son signos de la voluntad divina. Sin embargo, no se debe entender que Dios quiere que se haga todo aquello que ha ordenado a cada uno en concreto, o que no se haga lo que ha prohibido. En efecto, ordenó a Abraham inmolar a su hijo, y, sin embargo, no lo quería; y no lo ordenó para que se llevase a cabo, sino para que la fe de Abraham fuese probada. También, en el Evangelio, ordenó al curado que no lo dijese a nadie; en cambio, el curado lo anunció por todas partes, entendiendo que Dios no lo había prohibido para que no fueran anunciadas sus obras, sino para enseñar al hombre el modo de huir de la alabanza humana.

Pasajes en los que se denomina voluntad de Dios a la permisión y a la operación.– También la permisión y la operación de Dios reciben el nombre de voluntad de Dios, tal y como la toma San Agustín en el Enchiridion (95, 96), al decir: "No sucede nada, a no ser que el omnipotente quiera que suceda, o bien permitiendo que se produzca, o bien haciéndolo Él mismo. Ni se debe dudar que Dios obra bien, incluso permitiendo que se hagan todas las cosas que se hacen mal. En efecto, no permite esto, sino con un justo juicio, y, evidentemente, es bueno todo lo que es justo". He aquí que en este pasaje tenemos claramente que la voluntad de Dios es llamada su operación o permisión, cuando dice que nada se produce si el omnipotente no quiere que se produzca: donde incluye no sólo todos los bienes, sino también todos los males que se llevan a cabo. Por lo que distingue abiertamente de qué modo ha dicho que Dios quiere, para que no se entienda que quiere los bienes y los males por la misma razón, añadiendo: "o bien permitiendo que se produzca", y esto lo dice refiriéndose a los males; "o bien haciéndolo Él mismo", y esto lo dice en cuanto a los bienes. En efecto, permite que los males sean hechos, pero Él no los hace; en cambio, es Él quien hace los bienes. Y ha dicho que Dios quiere, porque, queriendo, permite los males, y queriendo los bienes, los realiza. Por esto, la permisión y la operación son llamadas voluntad de Dios.

Han sido propuestas anteriormente cinco cosas, que son denominadas según una metáfora; y por esto es preciso que el lector distinga por cuál de ellas se toma la voluntad.– Luego han sido propuestas cinco cosas que son llamadas voluntad de Dios, según una metáfora, puesto que son signos de la voluntad divina, que es una e inmutable, esto es: el beneplácito de Dios. Por lo tanto, es preciso que el lector haga la distinción –cuando la Escritura trae a colación la voluntad de Dios– según qué modo es necesario que se tome, a saber, como beneplácito de Dios o como un signo de dicho beneplácito. En efecto, en el conocimiento de la voluntad divina se debe emplear una distinción muy clara, puesto que no solamente el beneplácito de Dios es su voluntad, sino también se llama voluntad suya al signo de su beneplácito. Ahora bien, su beneplácito es eterno, en cambio, el signo de su beneplácito no lo es. Y su beneplácito está en consonancia con los

efectos de las cosas, y los mismos efectos de las cosas no discrepan de Él. En efecto, acaece todo lo que Él quiere que suceda con su beneplácito, y todo lo que quiere que no suceda, de ningún modo acaece. Pero no ocurre así con los signos: puesto que Dios ordena a muchos cosas que no hacen, y prohibe cosas de las que no se guardan, lo mismo que les aconseja cosas que no cumplen.

Una vez que el Maestro ha tratado de la ciencia y de la omnipotencia de Dios, aquí, en tercer lugar, trata de la voluntad de Dios; la exposición se divide en dos partes: en la primera trata de la voluntad de Dios; en la segunda, trata de la conformidad de nuestra voluntad a su voluntad, en la distinción 48, que empieza: "Ha de tenerse en cuenta también, que, unas veces, es mala la voluntad del hombre que quiere lo mismo que Dios quiere que se haga". La primera parte se subdivide en dos partes: en la primera examina qué es la voluntad de Dios y de cuántos modos se presenta; en la segunda, indaga su eficacia, en la distinción 46, que empieza: "Aquí surge una cuestión".

Vuelve a dividir la primera parte en tres: en la primera, examina la voluntad de acuerdo con su propia esencia; en la segunda trata de su causalidad, en el pasaje que empieza: "Así pues, esta voluntad, sumamente buena, es la causa de todas las cosas que se producen naturalmente"; en la tercera señala la multiplicidad de la voluntad, teniendo en cuenta las diversas acepciones del nombre, en el pasaje que comienza: "Aquí, no debemos pasar por alto que la Sagrada Escritura acostumbra a hablar de varios modos sobre la voluntad de Dios". Se subdivide la primera en dos partes: en la primera muestra que la voluntad de Dios es su esencia; en la segunda expone una objeción y la resuelve, en el pasaje: "Y, aunque en Dios se identifiquen el querer y el ser, sin embargo, no se debe decir que Dios es todas las cosas que Él quiere".

"Así pues, esta voluntad, sumamente buena, es la causa de todas las cosas que se producen naturalmente". Aquí muestra que la voluntad de Dios es la primera causa de las cosas. Sobre este punto hace dos cosas: primero propone su intención; después prueba su propósito, allí donde dice: "En efecto, quien busca su causa, busca una cosa más grande que ella". Prueba, pues, dos cosas que pertenecen a la razón de primera causa: primero, que no existe una causa distinta de la voluntad de Dios; segundo, que ella es la causa de todas las cosas, en el pasaje donde dice: "La voluntad de Dios, pues […] es la causa primera y suprema de todas las especies y de todos los movimientos".

"Aquí, no debemos pasar por alto que la Sagrada Escritura acostumbra a hablar de varios modos sobre la voluntad de Dios". Aquí muestra que el nombre de voluntad tiene múltiples acepciones, aunque la voluntad de Dios solamente sea una. La exposición se divide en tres partes: En la primera expone el significado principal y propio: que la voluntad de Dios es su beneplácito; en la segunda expone el significado figurado: que el signo de la voluntad recibe el nombre también de voluntad, en el pasaje que dice: "Ahora bien, en ciertos casos, de acuerdo con un cierto modo de decir, recibe el nombre de voluntad de Dios lo que propiamente no es su voluntad". En la tercera parte establece una comparación entre la voluntad de signo y la voluntad de beneplácito, en el texto que empieza: "Luego han sido propuestas cinco cosas que son llamadas voluntad de Dios, según una metáfora". Sobre la segunda parte hace dos cosas: en primer término, muestra

que la voluntad del signo recibe varios nombres; en segundo lugar examina los diversos signos de la voluntad que reciben el nombre de voluntad de Dios, en el texto que empieza: “Por otro lado, la prescripción, la prohibición y el consejo, aunque sean tres cosas, sin embargo, cada una de ellas recibe el nombre de voluntad de Dios, puesto que estas tres cosas son signos de la voluntad divina”.

Y sobre este punto hace dos cosas: primero explica los tres signos que pertenecen al obrar o al no obrar; después examina los otros dos que hacen referencia a lo que sucede en el presente, en el pasaje que empieza: “También la permisión y la operación de Dios reciben el nombre de voluntad de Dios”. En torno al primer punto hace tres cosas: primero, expone la razón por la que estos signos de la voluntad pueden llamarse voluntad; después, mediante testimonios de autoridad, confirma que son llamados voluntad de Dios, en el pasaje que empieza: “La voluntad de Dios puede ser tomada como prescripción y consejo”; en tercer lugar, muestra la distancia que hay entre estos signos y la voluntad de beneplácito, en el pasaje que empieza: “Aquellas tres cosas reciben el nombre de voluntad de Dios, puesto que son signos de la voluntad divina. Sin embargo, no se debe entender que Dios quiere que se haga todo aquello que ha ordenado a cada uno en concreto, o que no se haga lo que ha prohibido”.

Cuestión única

Aquí se plantean cuatro puntos: 1. Si en Dios hay voluntad; 2. Si la voluntad tiene como objeto sólo a Él mismo o también a otras cosas; 3. Si su voluntad es la causa de las cosas que se producen; 4. División de la voluntad: voluntad de signo y voluntad de beneplácito.

Artículo 1: Si en Dios hay voluntad
(I q19 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad no conviene a Dios. En efecto, la voluntad es un cierto apetito. Es así que todo apetito pertenece a lo que es imperfecto; de ahí que en el libro I de la *Physica* (texto 81) también se diga que la materia apetece la forma. Luego al no haber en Dios imperfección alguna, parece que tampoco hay voluntad.

2. El acto de la voluntad es tender a un fin, que es su objeto. Es así que a lo que es el fin último no le corresponde tender al fin. Luego al ser Dios fin de todas las cosas, parece que la voluntad no le compete.

3. Según el Filósofo (*De an.*, III, texto 50) la voluntad es un motor movido, puesto que es movida por el objeto querido. Ahora bien, según Boecio (*De consol.*, 3, metro 9), Dios, permaneciendo inmóvil, otorga a todas las cosas el movimiento. De ahí que también en el libro IX de *Metaphysica* (texto 37) se diga que Dios mueve como deseado. Es así que el deseado, sin ser movido, mueve al deseo. Luego parece que a Dios no le compete la voluntad.

4. Según el Filósofo (*De an.*, III, texto 50), y también según el Damasceno (*De fide*, II, 22), La voluntad está en la razón. Ahora bien, la razón expresa un conocimiento en penumbra, ya que tiene su origen en la sombra de la inteligencia, como dice Isaac en el libro *Definitionum*; y este conocimiento no le corresponde a Dios. Luego tampoco la voluntad.

EN CONTRA, hay muchos testimonios de autoridad del canon y de los santos que se traen también a colación en el texto.

Además, nos modelamos a Dios de manera suma, según aquello que hay de más elevado en nosotros. Ahora bien, parece que lo más elevado que hay en nosotros es la voluntad que es el motor de las otras potencias, según San Anselmo (*De conc. virg.*, 4) y también es lo más libre que se encuentra en nuestra naturaleza. Luego parece que se debe atribuir en gran manera a Dios la voluntad.

Por otra parte, todos los que confiesan a Dios, lo ponen sumamente feliz. Pero la felicidad sin gozo no puede existir, como se dice en el libro I de *Ethica*. Luego en Dios hay sumo gozo. Es así que el gozo no puede existir sin el deseo o sin la voluntad, puesto que el gozo consiste en una cierta complacencia de la voluntad. Luego parece que en Dios hay voluntad.

SOLUCIÓN

En toda naturaleza donde se encuentra el conocimiento, se encuentra también la voluntad y el gozo. Y la razón de esta afirmación es la siguiente: porque todo lo que tiene facultad cognoscitiva, puede distinguir lo conveniente y lo inconveniente; y lo que es conocido como conveniente, es preciso que sea querido o apetecido. Por eso, en nosotros, de acuerdo con el doble conocimiento del sentido y del entendimiento, hay una doble facultad apetitiva: una que sigue a la aprehensión del entendimiento, que se llama voluntad; y otra que sigue a la aprehensión del sentido, y ésta se divide en irascible y concupiscible. Por lo tanto, en Dios –como se ha mostrado antes, en la distinción 35, cuestión única, artículo 1– al haber conocimiento intelectual, es preciso que en Él haya también voluntad y gozo, según que Dios goza con una sola y simple operación, como dice el Filósofo en el libro VII de *Ethica* (14). En efecto, en toda naturaleza cognoscente, la operación perfecta y natural es deleitable.

RESPUESTAS

1. Aunque se diga que hay voluntad en Dios, sin embargo, no se concede que haya en Él apetito, puesto que –según San Agustín (*Enn. in Psal.*, 118, conc. 8)–, el apetito es propiamente de la cosa no poseída. Ahora bien, Dios tiene en sí mismo su bien. Por lo tanto, tampoco en nosotros la voluntad es propiamente un apetito, cuando

está unida a lo querido. A su vez, el amor es propio de una cosa ya poseída, según San Agustín (*ibid.*).

2. Y con esto se responde claramente a la segunda objeción: en efecto, el tender al fin acaece a la voluntad en cuanto que dista del fin. Pero el tener la operación sobre el fin es esencial a la voluntad. Y esto conviene primordialmente a Dios, quien se ama y se complace en sí.

3. La voluntad solamente es movida por un fin. Ahora bien, el fin de la voluntad divina es su propia bondad, la cual se identifica realmente con la voluntad. Y por ello no se sigue que Dios sea un motor movido, hablando con propiedad, porque todo motor es distinto de lo movido. Pero quizá por eso Platón dijo que el primer motor se mueve a sí mismo, porque se conoce y se ama, como dice el Comentador en el libro VIII de la *Physica* (texto com. 51); y esto sólo se dice metafóricamente, al igual que también se dice que el fin mueve.

4. El grado de la facultad apetitiva es conforme al grado del conocimiento. En efecto, en la misma medida en que la razón supera al sentido, la voluntad racional supera al apetito sensible. Y en la misma medida que el entendimiento divino supera a nuestra razón, su voluntad supera a la nuestra; y así, de un modo racional, se concluía que la voluntad no conviene a Dios según el modo de nuestra voluntad. Y, sin embargo, de la misma manera que nuestra razón es llamada inteligencia y, a su vez, la inteligencia se llama razón debido a que conviene a la inmaterialidad –como está patente en el capítulo VII *De divinis nominibus*–, así también la voluntad se llama con un solo nombre para ambos.

Artículo 2: Si la voluntad de Dios se refiere sólo a Él mismo
(I q19 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad de Dios no se refiere sino a sí mismo. En efecto, según el Filósofo, la voluntad se refiere al fin; mientras que la elección se refiere a los medios, como también se dice en el libro III de *Ethica* (5). Es así que el fin de su operación solamente es Él mismo. Luego su voluntad se refiere sólo a sí mismo.

2. La voluntad se mueve por el objeto querido. Es así que nada puede mover la voluntad divina a no ser Él mismo. Luego su voluntad es sólo de sí mismo.

3. Toda voluntad versa sobre lo que es un bien para ella. Es así que todo lo que es un bien para uno se diferencia de uno, exista o no exista. Así pues, ninguna realidad creada, exista o no exista, establece, respecto a Dios, diferencia alguna, puesto que Él no necesita de nuestros bienes, sino que todo el bien está en Él. Luego parece que su voluntad no se extiende a estas cosas que están fuera de Él.

4. Los medios no se buscan sino para un fin. Luego conseguido el fin, no hay posteriormente voluntad de los medios. Es así que el fin de todas las criaturas es la bondad divina, la cual existe desde la eternidad en el mismo Dios. Luego parece que su voluntad no se extiende a lo que está fuera de Él.

EN CONTRA, el amor consiste en un acto de la voluntad. Es así que de Dios se dice, en el libro de la *Sabiduría,* 11, que ama todas las cosas que existen, y nada odia de cuanto ha creado. Luego su voluntad es también de las cosas creadas por Él.

Además, de la misma manera que la ciencia de Dios se relaciona con la verdad, así también su voluntad se relaciona con el bien. Es así que su ciencia se extiende a todas las cosas verdaderas. Luego también su voluntad se extiende a todos los bienes.

SOLUCIÓN

De la misma manera que Dios, conociendo su esencia, conoce todas las cosas que son por Él, puesto que son una semejanza de su verdad; así también, queriendo o amando su esencia, quiere todas las cosas que son por Él, puesto que tienen una semejanza de su bondad. De ahí que lo que Él quiere primeramente, es sólo su bondad. Ahora bien, quiere otras cosas en orden a su bondad, pero no para adquirir mediante ellas bondad alguna –como hacemos nosotros obrando bien respecto a los demás–, sino para darles algo de su bondad. Y, por ello, la liberalidad es como lo que tiene de propio, según Avicena (*Metaphys.*, XI), puesto que con su operación no intenta que le sobrevenga alguna ventaja, sino que quiere difundir su bondad sobre los demás. Por eso San Agustín (*De Trin.*, III, 4) dice que Él nos promueve para su bondad y para utilidad nuestra.

RESPUESTAS

1. En el objeto de una potencia hay que considerar dos cosas: lo que es material y lo

que formalmente completa la razón de objeto, como resulta claro en la vista: porque el color es visible en potencia, y no llega a ser visible en acto sino mediante el acto de la luz. De modo semejante, afirmo que lo que completa formalmente la razón de lo querido es el fin, del cual deriva la razón de bien. Y esto es lo que el Filósofo (*Eth*., III, 5) entiende cuando dice que la voluntad es del fin. Pero los medios se comportan materialmente respecto al objeto de la voluntad, esto es, de modo que sean queridos en orden al fin, como el color es visto mediante el acto de la luz.

2. Lo que es querido como fin es lo que mueve y perfecciona a la voluntad; y así, a la voluntad divina sólo la mueve Dios. Pero lo que está ordenado al fin, es querido por Él como producido y movido por la voluntad; como resulta claro en la voluntad del artífice, la cual es el principio de las operaciones ordenadas al fin.

3. La voluntad de Dios no es sino de lo que es su bien. Sin embargo, no sucede del mismo modo a como ocurre en nuestra voluntad, la cual quiere su bien con el que, como su fin, se perfecciona, o mediante el cual consigue el fin. En cambio, la voluntad divina quiere su bien, que es ella misma y que le pertenece a ella, y no mediante el cual es ayudada. Y por ello interesa a su perfección si lo que es querido por Él existe o no existe.

4. Dios no ordena a las criaturas al fin de su bondad divina, como si consiguiera mediante ellas su propia bondad, sino para que las criaturas mismas, mediante la operación divina, adquieran una cierta semejanza de la bondad divina. Y esto no podría suceder si Él no lo quisiera y no lo hiciera.

Artículo 3: Si la voluntad de Dios es la causa de las cosas
(I q19 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la causalidad de las cosas no se debe adscribir a la voluntad divina. En efecto, la voluntad de Dios es solamente de los bienes. Es así que su ciencia es causa suficiente de todos los bienes. Luego no es preciso poner la voluntad de Dios como causa de las cosas.

2. Dios es causa de las cosas sólo mediante su operación. Es así que el ser principio de la operación pertenece a la causa en razón de la potencia. Luego más bien se debe decir que la causa de las cosas es la potencia y no la voluntad.

3. De una causa contingente nunca puede derivar un efecto necesario. Es así que la voluntad es una causa contingente, puesto que se encuentra abierta a una y otra parte de la alternativa. Luego no puede ser causa de las cosas necesarias. Así pues, dado que en el mundo hay muchas cosas necesarias, como son todas las incorruptibles, parece que la voluntad no es la causa de todas las cosas.

4. Si se pone la causa suficiente de una cosa, superfluamente se le añaden a ella otras causas. Luego si la voluntad de Dios es la causa suficiente de las cosas (pues no puede ser causa insuficiente), parece que todas las causas naturales son superfluas, lo mismo que todas las facultades del alma y todos los hábitos infusos. Lo cual es necio.

5. Una cosa puede ser demostrada partiendo de una causa suficiente. Por lo tanto, si la voluntad de Dios es una causa suficiente de todas las cosas, parece que ella sea una demostración suficiente para todas las cosas. ¿Por qué sucede esto?, porque Dios lo ha querido. Y, de este modo, sería fácil saber todo y serían totalmente inválidos los estudios de los santos y de los filósofos, quienes se han esforzado en indicar de muchos modos las razones de las operaciones divinas. Pero decir esto es una insensatez.

EN CONTRA, según el Filósofo (*Metaphys*., VI, texto 1), la voluntad del artífice es el principio de todos los artefactos. Es así que las cosas que existen proceden de Dios, como proceden los artefactos del artífice, según transmiten los santos y los filósofos. Luego la voluntad de Dios es la causa de todo lo que existe.

Además, Dionisio dice (*De div. nom*., 4): "El amor arrastra las cosas superiores para provisión y cuidados de los menos dotados". Es así que todas las cosas que existen han llegado al ser por la provisión divina. Luego parece que la voluntad divina es el principio de todas las cosas, puesto que el amor consiste en un acto de la voluntad.

SOLUCIÓN

Una obra determinada no progresa sino por un agente determinado; y como consecuencia sucede que lo que está solamente en potencia no obra, puesto que se

comporta de manera indeterminada respecto a muchas cosas. Pero la forma, que es la que pone término a la potencia de la materia, es llamada principio de acción. Y por eso, en todas las cosas, cuya potencia activa está determinada a un efecto, no se requiere nada por parte del agente para actuar sobre la potencia completa, con tal que no exista un impedimento por defecto del receptor para que se siga el efecto: como resulta claro en todos los agentes que obran por necesidad de naturaleza.

Ahora bien, la potencia de Dios, al ser infinita, no está determinada a una cosa más que a otra; tampoco por parte de la obra puede recibir una determinación, dado que Él produce tanto la materia, como la forma. Por lo tanto, es preciso que, por encima de la razón de potencia, haya alguna otra mediante la que la obra sea determinada. Y esto se produce por la ciencia que conoce la razón propia de la cosa. Ahora bien, dado que la ciencia se relaciona con cosas opuestas, puesto que hace referencia tanto a los bienes como a los males, aún hay que añadir necesariamente algo en lo que se complete o perfeccione la razón de causa. Este algo es la voluntad que toma determinadamente una de las dos cosas que conoce o que puede. De ahí que la perfecta razón de causalidad, en las cosas que no obran por necesidad de naturaleza, se encuentra primordialmente en la voluntad, como dice el Filósofo (*Metaphys*., IX, texto 1). Y esto conviene a la voluntad, puesto que su objeto es el fin, que es la causa de las causas y por el cual se toma la determinación de la obra, como se ve claro en el libro II de *Physica* (texto 31). Y por eso la causalidad de las cosas se adscribe a la voluntad divina.

RESPUESTAS

1. En la ciencia no se perfecciona o completa la razón de causalidad, si no se une la voluntad, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. De ahí que se diga que la voluntad es causa más propiamente que la ciencia.

2. La voluntad es el principio de la operación como lo primero que impera a la obra, mientras que la potencia, en aquellas cosas que obran por voluntad, es el principio de la obra como ejecutora; y la razón de potencia consiste en ser principio próximo de la obra, y no el primero. Por eso se dice que la voluntad de Dios es causa de las cosas, más propiamente que la potencia.

3. La voluntad divina tiene libertad. Y por ello le corresponde estar abierta a ambas partes de la alternativa. Pero además tiene inmutabilidad, hasta el punto de adherirse inamoviblemente a lo que quiere, por lo cual se establece ese querer. Imitan a esta inmutabilidad las cosas que son necesarias en los entes, aunque no la adecuen. Pero, por ello, no se debe decir que es una causa contingente, puesto que las cosas contingentes conllevan mutabilidad.

4. La causalidad de la voluntad divina no excluye todas las causas próximas de las cosas. Y esto no sucede por una insuficiencia de la voluntad, sino por el orden de su sabiduría que ha dispuesto que los efectos se produzcan mediante otras causas, de modo

que, así también la dignidad de causar es comunicada a las criaturas.

5. La demostración que hace la ciencia de una cosa, es tomada de las causas próximas a la cosa. Luego, para tener la ciencia de las cosas, es preciso que nosotros busquemos otras razones aparte de la voluntad divina que es la causa primera y común de las cosas. Y sobre todo, porque no se conoce plenamente su voluntad, hasta el punto de ver en ella la razón propia de la cosa, como ve Él, que conoce en sí mismo todas las cosas.

Artículo 4: Si la voluntad de Dios se distingue en voluntad de beneplácito y en voluntad de signo
(I q19 a11)

OBJECIONES

1. Parece que la distinción de la voluntad, establecida en el texto, es inconveniente. En efecto, de la misma manera que la voluntad de Dios se mantiene abierta a varias cosas, así también su ciencia. Es así que a la ciencia no se le asignan diversos signos. Luego parece que tampoco a la voluntad se le deben asignar, puesto que ambas cosas son igualmente ocultas.

2. Todo signo al que no le corresponde lo designado, es un signo falso. Ahora bien, a estos signos de la voluntad que se ponen en el texto, a veces no les corresponde lo designado, puesto que permite los males que no quiere, y ordena también los bienes que no quiere que se hagan, como se dice en el texto. Luego parece que son signos falsos, y así, no deben ser señalados como signos.

3. De la misma manera que se encuentra el bien y lo mejor, así también se encuentran el mal y lo peor, como se encuentra lo venial y lo mortal. Es así que respecto a estas dos posibilidades de obrar, sólo hay un signo, a saber, la prohibición. Luego parece que, de los bienes, debe haber también un solo signo y no dos, esto es, el precepto y el consejo.

4. El objeto de la voluntad es el bien. Es así que, el que llegue a ser el mal no es un bien, como se dirá más adelante en la distinción siguiente, cuestión única, artículo 4. Luego, respecto a esto, no debe haber ningún signo de la voluntad divina; y así, la permisión es superflua.

5. Como los signos de la voluntad se refieren a cosas diversas, así también la voluntad del beneplácito es propia de cosas diversas. Luego, si son asignados diversos signos de la voluntad por su diversidad, parece que también debe multiplicarse la voluntad de beneplácito; y si ésta no se multiplica, tampoco aquélla.

SOLUCIÓN

Algunas cosas se dicen de Dios en sentido propio, y otras en sentido metafórico. Las que se dicen de Él en sentido propio, se encuentran en Él verdaderamente; mientras que las que se dicen en sentido metafórico, se dicen de Él por una semejanza de proporcionalidad a un efecto determinado, como se dice del fuego en el libro del *Deuteronomio*, 4: puesto que, como el fuego consume al contrario, así Dios consume la iniquidad. Por lo tanto, el mismo ser que destruye la iniquidad es el propio ser fuego, y la consunción activa es su igneidad. Y de este modo, el propio castigo es llamado su ira; y puesto que el efecto es el signo de la causa, por esto se dice que son signos las cosas según las cuales se considera la semejanza o de la ira o de cualquier otra cosa. Por ello se

dice que el castigo es un signo de su ira.

Y afirmo que de dos modos se puede decir que Dios quiere algo: o bien propiamente, y así, se dice que quiere aquello cuya voluntad está verdaderamente en Él y que le complace; ésta es la voluntad de beneplácito. O bien se dice que Él quiere algo metafóricamente, puesto que se comporta a modo del que quiere, en cuanto que ordena o aconseja, o hace algo de esta índole. Por lo tanto, las cosas en las cuales se considera la semejanza de tal cosa con la voluntad de Dios son llamadas sus voluntades metafóricamente. Y dado que tales cosas son efectos, se les denomina signos.

Ahora bien, la razón de la diversidad de estos signos es la siguiente: en efecto, se atribuyen estos signos a la voluntad divina en cuanto que hace referencia a las cosas humanas, de las que es providente de modo especial. Luego se puede tomar el signo de la voluntad: o según el ordenamiento de los hombres al fin de la salvación eterna; o según la ejecución del orden. Ahora bien, para conseguir el fin de la providencia ha de haber dos cosas: aquéllas, con las que la cosa es movida hacia el fin; y aquéllas, mediante las cuales se libere de los obstáculos. De la misma manera que las realidades naturales tienden a sus fines naturales mediante las virtudes activas que les han sido conferidas por la providencia divina, así también la voluntad humana, mediante los consejos y los preceptos, se ordena al fin, y mediante prohibiciones, es apartada de los pecados que le impiden la consecución del fin. Al igual también que la providencia divina ha proporcionado a los animales cuernos, uñas y defensas de otra índole con las que se defienden en contra de los que los atacan.

Ahora bien, si se trata de la ejecución del orden, esto puede suceder de dos modos: o bien según que tiende a lo que se le ha ordenado, obrando el bien; y respecto a esto existe el signo que es una operación, puesto que es Dios quien opera en nosotros todos los bienes. O bien, apartándose de aquel orden, obrando el mal: y esta salida del orden subyace también a la providencia, no como prevista, sino como ordenada; y respecto a ésta se encuentra la permisión.

Incluso puede establecerse mejor de la manera siguiente, porque: o el signo de la voluntad es respecto a las cosas presentes, y así la operación se encuentra respecto a los bienes y la permisión respecto a los males; o el signo de la voluntad es respecto a las cosas futuras, y así la prohibición se encuentra respecto a los males y la prescripción respecto al bien al que todos están obligados. Pero respecto a un bien más perfecto que no todos alcanzan, está el consejo. Todos estos signos están contenidos en este verso: “Ordena y prohibe, permite, aconseja, cumple”.

RESPUESTAS

1. La ciencia de Dios verdadera y perfectamente es de todas las cosas, pero la voluntad no. Y, por esto, se dice metafóricamente que quiere cosas que no quiere de ningún modo; y es por esto por lo que se introduce la voluntad de signo.

2. El efecto que es signo de una cosa según la prioridad en un sujeto, es signo de la misma cosa según una semejanza en otro sujeto en todas aquellas cosas que se dicen metafóricamente: como el castigo es un signo de la ira en el hombre, y, en Dios, es un signo de la voluntad de castigar, que, por semejanza, es llamada ira. Y, de modo semejante, afirmo que a estos signos les corresponde una cosa en Dios que, por semejanza, se dice voluntad de esa cosa, como al precepto le corresponde la voluntad de dar un orden y de ordenar la naturaleza racional al fin, y así de las demás cosas. Por lo tanto, resulta claro que estos signos no son falsos.

3. De la misma manera que en la disposición de las naturalezas son concedidas por Dios diversas virtudes, de las que una es más noble que la otra, de modo que, así, una realidad consiga el fin más perfectamente que la otra; así también, en la disposición de los hombres hay diversas cosas que ordenan al fin: una común a todos, a saber, la prescripción; otra de los más perfectos, a saber, el consejo. Pero todo pecado consiste en salir del orden referido al fin. Y por ello cualquier pecado debe de ser evitado por cualquiera. Y en esto, no se considera el diverso grado de los hombres; por eso solamente se da un signo de ello, a saber, la prohibición.

4. Dios no quiere propiamente que los males lleguen a producirse, pero quiere algo unido a ellos, como se dirá más adelante en la distinción siguiente, cuestión única, artículo 4; de ello se sigue que los permita. Y así, la permisión misma es un efecto de una cierta voluntad, y metafóricamente se le llama voluntad.

5. La voluntad divina, aunque sea de muchas cosas queridas, sin embargo, solamente es una, ya que quiere todas aquellas cosas en una sola cosa querida esencialmente, a saber, en su bondad; del mismo modo en que conoce todas las cosas al conocer su esencia.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“Y, por esto fue del agrado de la vanidad de muchos filósofos atribuir estas cosas a otras causas”. Dice esto refiriéndose a aquellos que negaban la causa agente y decían que el mundo había sido hecho por azar; y que todas las cosas procedían por necesidad de naturaleza. También dice aquello refiriéndose a los que afirman que Dios no opera inmediatamente en todas las cosas, sino solamente en uno que es la primera realidad creada.

“Así pues, solamente «la voluntad de Dios es la causa primera de la salud, de la enfermedad, de los premios y de los castigos, de las gracias y de las retribuciones»”. Con esto no están excluidas otras causas de la causalidad, sino del ser causa primera.

EFICACIA DE LA VOLUNTAD DIVINA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

Propone dos cuestiones sobre la posible ineficacia de la voluntad de Dios.

1ª *Objeción*: *Dios quiere que todos los hombres se salven (I Tim., 2, 4), pero muchos no se salvan (Mt., 23, 37).*

Respuesta: Su voluntad no está impedida por la voluntad de los hombres. Pero se dice que quiso congregar a los hijos, y congregó por propia voluntad a cuantos quiso. Y se dice también que quiere salvarlos a todos, no porque todos se salven, sino porque ninguno es salvado si no es porque Él lo quiere: como decimos que ilumina a todo hombre, porque nadie se ilumina si no es por Él. Y de cualquier modo que se entienda, es cierto que todas las cosas que el Señor quiso hacer, las hizo.

2ª *Objeción*: *Dios no quiere que se cometan pecados, pero se cometen.*

Respuesta: Unos opinaron que Dios quiere que se hagan o existan los males, pero no quiere los males mismos. Argumentan así: si Dios no quiere, de ningún modo se harían ni existirían los males; pues si de otro modo fuera, Él no sería omnipotente, si se hicieran en contra de su voluntad.

Mas otros opinaron que Dios no quiere que existan los males, ni que se hagan. Ésta es una tesis cierta: por la voluntad de Dios no se hacen los males, sino que sólo son permitidos; pues si de otra manera fuese, Dios sería autor de los males. Que los males existan puede ser un bien, pero no de modo absoluto, a saber: por cuanto Dios saca bienes de los males, como la paciencia en las adversidades o la penitencia por los pecados; y por estos mismos males brillan más los bienes.

Finalmente, Dios no es la causa de tender al no-ser o a la deficiencia: porque da a todos el ser; pero hacer el mal es decaer, tender al no-ser; luego Dios no puede ser autor de los males.

Texto de Pedro Lombardo

Parece que algunas cosas se oponen a aquella sentencia en la que se ha dicho que la voluntad de Dios, que es Él mismo, no puede ser anulada.– Aquí surge una cuestión. Pues se ha dicho antes (en la distinción 45) y además ha sido confirmado con los testimonios de autoridad, que la voluntad de Dios, que es Él mismo y que se llama también beneplácito de Dios, no puede ser anulada, puesto que en aquella voluntad "ha hecho todo lo que ha querido en el cielo y en la tierra" (*Sal.,* 113, 11); "y a esa voluntad –según el testimonio del apóstol– nada puede resistirla" (*Rom*., 9, 19).

San Agustín, en el Enchiridion.– "Luego se pregunta cómo ha de interpretarse lo que el apóstol dice del Señor: «Quien quiere que todos los hombre se salven» (*1 Tim*., 2, 4). En efecto, al no salvarse todos los hombres, sino que muchos son condenados, parece que no sucede lo que Dios quiere que suceda, esto es, que la voluntad humana impide la voluntad de Dios. También, en el evangelio, el Señor, apelando a la ciudad impía dice: «¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste!» (*Mt.,* 23, 37). En efecto, se dicen estas palabras como si la voluntad de Dios fuera superada por la voluntad de los hombres, y al no querer los más débiles, poniendo impedimentos, el más poderoso no ha podido hacer lo que quería. ¿Dónde está, pues, aquella omnipotencia con la que –según el Profeta–, «ha hecho todo lo que ha querido en el cielo y en la tierra»? ¿Cómo es posible que «nada pueda resistirla» –según el apóstol– «a esa voluntad», si ha querido reunir a los hijos de Jerusalén, y no lo ha hecho?". Parece, pues, que estos testimonios se oponen en gran manera a las cosas antes dichas.

Solución: cómo se deben entender las palabras "he querido reunir y tú no has querido".– Pero oigamos la solución y, ante todo, veamos cómo se debe interpretar lo que ha dicho el Señor. En efecto, como San Agustín dice en *Enchiridion* (97), dando solución a la cuestión planteada, esas palabras no se han dicho en este sentido, como si Dios hubiera querido reunir a los hijos de Jerusalén, y no se ha hecho lo que Él ha querido, porque la propia Jerusalén no ha querido. Más bien, al contrario, ella no ha querido que sus hijos fueran cobijados por Él y, sin embargo, aunque ella no quería, Él ha reunido a todos los hijos que Él ha querido. Puesto que no es verdad que «en el cielo y en la tierra» ha querido y ha hecho algunas cosas y, en cambio, otras las ha querido y no las ha hecho, sino que «ha hecho todo lo que ha querido», de modo que el sentido es éste: "«¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos» «y no quisiste!», esto es, siempre que yo he querido reunir a tus hijos con mi voluntad siempre eficaz, lo he hecho, aún no queriéndolo tú" (*ibid.,* 97). He aquí que se han puesto en evidencia que aquellas palabras del Señor no son incompatibles con cuanto se ha dicho antes.

Cómo deben entenderse las palabras "Él quiere que todos los hombres se salven".– Ahora queda por ver cómo no contradicen a lo expuesto las palabras citadas del apóstol,

quien al hablar de Dios, en *1 Timoteo,* 2, 4 dice: “Quiere que todos los hombres se salven”. Pero con ocasión de estas palabras muchos se han desviado de la verdad, diciendo que Dios quiere que sucedan muchas cosas que después no llegan a realizarse. Pero no se debe interpretar que aquellas palabras han sido dichas en el sentido de que Dios ha querido que algunos se salvaran y no se salvan.

San Agustín, en el Enchiridion.– “En efecto, ¿quién sería tan impíamente insensato hasta el punto de decir que Dios no puede convertir al bien las voluntades de los hombres que quiera, cuando quiera y donde quiera?” (*Enchir.,* 98). “Ciertamente no es verdad lo que se dice en el *Salmo* «ha hecho todo lo que ha querido» (*Sal.,* 113, 11), si ha querido algunas cosas, y no las ha hecho. Y lo que es más indigno: no las ha hecho porque la voluntad del hombre ha impedido que se hiciera lo que el omnipotente quería” (*Enchir.,* 95).

“Cuando oímos y leemos en las Sagradas Escrituras que quiere que todos los hombres se salven –aunque nosotros tenemos como cierto que no todos los hombres se salvan– sin embargo, no debemos derogar nada de la omnipotentísima voluntad de Dios, sino que lo que está escrito en *1 Timoteo*, 2, 4: «quiere que todos los hombres se salven», debe entenderse como si se dijera que ningún hombre se salva a no ser aquél que Él ha querido que se salvara; no en el sentido de que no haya hombre alguno que Él no quiera que sea salvado, sino, mas bien, en el sentido de que ninguno es salvado si Él no quiere que se salve. Y por esto, se debe rogar que Él quiera, puesto que es necesario que suceda si Él lo ha querido” (*Enchir.,* 103). Pues no se debe creer que el omnipotente haya querido que se realizara algo que después no haya sucedido.

Así también se interpreta aquel texto: “Ilumina a todo hombre que viene a este mundo”.– “Así también se interpreta aquel texto: «Ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (*Jn.,* 1, 9); no porque no haya ningún hombre que no sea iluminado, sino porque ninguno es iluminado si no lo es por Él. Esto puede ser entendido también de otro modo, con tal de que no seamos obligados a creer que el omnipotente ha querido que sucediese una cosa y que ésta no haya sucedido, Él que, sin ambigüedad alguna «ha hecho todo lo que ha querido en el cielo y en la tierra» (*Sal.,* 113, 11), como canta la Verdad, evidentemente no ha querido hacer todas las cosas que no ha hecho” (*ibid.*). Con estas palabras se muestra claramente que Dios, con su voluntad que es Él mismo, no quiere que suceda una cosa que después no sucede, y que no quiere que no suceda lo que después sucede.

Si los males suceden por la voluntad de Dios, o suceden sin quererlo Él.– Puesto que está claro que todos los bienes que suceden, se producen por su voluntad –los cuales si Él no quisiera que se produjeran, de ningún modo se producirían–, suele justamente preguntarse si también todos los males que suceden, esto es, los pecados, suceden por la voluntad de Dios, o se producen sin quererlo Él.

Qué dicen los diversos autores sobre esto; algunos dicen que Dios quiere que los males sean o se realicen; otros no.– Sobre este punto, sucede que los diversos autores, opinando de modos diversos, se contradicen. En efecto, unos dicen que Dios quiere que los males existan o lleguen a existir, pero Él no quiere los males. En cambio, otros afirman que Dios ni quiere que existan los males, ni quieren que sucedan.

Tanto unos como otros están de acuerdo en confesar que Dios no quiere los males. Unos y otros, para consolidar su aserción, se apoyan en argumentos y en testimonios de autoridad.

Por qué algunos dicen que Dios quiere que existan los males o que se produzcan.– Quienes dicen que Dios quiere que existan los males o lleguen a suceder, defienden su intención de esta manera.

Primera razón de los que dicen que Dios quiere que se produzcan los males.– Se expresan así: en efecto, si Dios quisiera que los males no existieran o no llegaran a suceder, de ningún modo existirían, ni llegarían a suceder. Y no puede hacer que no existan o no se produzcan; porque, si quiere que no existan o no se produzcan, a saber, que no sean o no se hagan, y no puede hacerlo, algo resiste a su voluntad y potencia, y no es omnipotente –puesto que no puede todo lo que quiere–, sino que es impotente, como también nosotros lo somos quienes no podemos aquello que queremos. Ahora bien, puesto que es omnipotente y en nada impotente, es cierto que los males no pueden sobrevenir o existir, si Él no quiere. En efecto, ¿cómo, en contra de su voluntad y no queriéndolo Él, el mal podría ser hecho por alguien, cuando está escrito: "quién podrá oponerse a su voluntad"? (*Rom.*, 9, 19).

Segunda.– También antes San Agustín dijo "porque es necesario que sucedan, si Él lo ha querido". Ahora bien, Él quiere que los males sobrevengan o quiere que no sobrevengan. Si quiere que no sobrevengan, no sobrevienen; pero sobrevienen, luego quiere que sobrevengan.

Tercera.– Así mismo, es bueno que los males existan o lleguen a existir; de otro modo, el sumo bien no permitiría que se produjeran. De ahí que San Agustín, en *Enchiridion* (96) diga: "aunque las cosas que son malas, en cuanto que son malas, no son buenas; sin embargo, es un bien que existan no sólo los bienes, sino también los males. En efecto, si no fuera un bien la existencia de los males, de ningún modo estos serían permitidos por el bien omnipotente, al que, sin duda alguna, como le es fácil hacer lo que quiere, así también le es fácil no permitir lo que no quiere que exista. Si no creemos estas cosas, se pone en peligro nuestra profesión de fe, con la que nosotros confesamos creer en el Padre omnipotente".

He aquí que tienes claro que es un bien que los males existan, ahora bien el autor de todo bien es Dios, que quiere que todo lo que es, sea un bien. Luego siendo un bien que

los males lleguen a existir o existan, Él quiere también que los males lleguen a existir o existan. De estos y parecidos argumentos y testimonios de autoridad se sirven quienes afirman que Dios quiere que los males existan o lleguen a existir.

Aquí expone los argumentos de cuantos dicen que los males no sobrevienen o no existen por la voluntad de Dios.– Ahora bien, los que dicen que los males no sobrevienen o no existen por la voluntad de Dios, responden a las tesis así presentadas, diciendo que Dios no quiere ni que los males sobrevengan, ni que no sobrevengan, ni se opone a que sobrevengan; sino que solamente no quiere que sobrevengan.

Por qué no es verdadero que Dios quiere que los males se produzcan.– En efecto, si Dios quisiera que los males sobrevinieran o existieran, haría, sin dudar, que sobrevinieran o existieran; y así sería autor de los males. Pero no es autor de los males, como lo confirman los testimonios de los santos. Luego los males no se producen por su voluntad.

Por qué no es verdadero que Dios quiere que no se realicen los males o que no quiere que se realicen.– Así mismo, si no quisiera que los males sobrevinieran, o quisiera que no sobrevinieran, y sin embargo se produjeran, no sería omnipotente, puesto que su voluntad sería impedida por efecto de la voluntad humana. Luego no conceden que Dios quiera que los males sobrevengan, para que no se le interprete como autor de los males; ni conceden que Él quiera que los males no sobrevengan, o que se oponga a que sobrevengan, para que no parezca impotente.

Que es verdadero que Dios no quiere que los males se produzcan.– Pero dicen sólo que Él no quiere que los males sobrevengan para mostrarse no como autor, sino como el que permite los males. De ahí que también el Evangelista, en el pasaje en el que muestra que Dios es el autor de todos los bienes, diciendo: “Todas las cosas fueron hechas por Él” (*Jn.,* 1, 3), a continuación afirma que no es Él el autor de los males, añadiendo “y sin Él se ha hecho la nada”, esto es, el pecado. No ha dicho que ha sido hecho por Él, o contra su voluntad, sino sólo sin Él, esto es, sin su voluntad, puesto que el pecado no sucede por su voluntad.

Que los males no se producen queriendo Dios que sucedan ni queriendo que no sucedan, sino sin querer que sucedan.– Luego los males no suceden por voluntad de Dios o contra su voluntad, sino que suceden al margen de su voluntad, puesto que no depende de la voluntad de Dios el que se produzca o no se produzca el mal, sino que está bajo su voluntad el permitir que se produzca, puesto que es un bien el permitir que los males se produzcan. Y, evidentemente, queriendo (no queriendo los males, sino queriendo permitirlos) permite que sobrevengan, puesto que ni los males son un bien, ni es un bien que los males sobrevengan o existan.

Cómo se deben entender estas palabras de San Agustín: “es un bien que los males

sobrevengan”.– Respecto a las palabras de San Agustín “que es un bien que sucedan los males, y no sería permitido por el bien omnipotente que los males sucedieran, si no fuera un bien que ellos existieran” (*Enchir.,* 96), han aseverado que dichas palabras se dijeron por la razón siguiente: porque de los males que suceden, Dios saca bienes, y Él no permitiría que sucedieran, si de ellos no se produjera algún bien.

Confirma aquél sentido con otro testimonio de autoridad del mismo.– De ahí que San Agustín, en el mismo libro *Enchiridion,* 11, indicando abiertamente que el sentido de las palabras citadas era ése, diga: “Dios omnipotente en el que está el supremo poder de las cosas, siendo sumamente bueno, de ningún modo permitiría que hubiera algún mal en sus obras, si no fuera hasta tal punto omnipotente y bueno para sacar bien incluso del mal”. Así mismo, en la misma obra (*ibid*., 27): “Dios ha juzgado que el sacar bienes de los males es mejor que no permitir ningún mal”. Con esta interpretación, pues, se ha dicho y es verdad que es un bien que sucedan los males, puesto que de los males que se producen, deriva un bien, esto es, una utilidad para los buenos “que han sido llamados santos según su designio” (*Rom.,* 8, 28). En efecto, para estos, como dice el apóstol “Todas las cosas concurren al bien”(*Rom*., 8, 28), incluso los males, puesto que a ellos les sirven de provecho esos males que dañan a otros cuando los hacen. Por esto, a veces, también en la Escritura se lee que lo malo es llamado bueno, como San Jerónimo en *Super Marcum* (*Glossa interl. in Marcum,* 14, 21): “El mal de Judas –dice– fue un bien”, esto es, para nosotros. Ni dice que por el hecho de que sea un bien para esto o para aquello, se siga que sea un bien absolutamente: en efecto, propia y absolutamente un bien es lo que es un bien en sí y para quien lo hace.

Las cuatro acepciones del bien.– En efecto, hay algo que es un bien en sí y para quien se hace, pero no es un bien para quien lo hace: como cuando se socorre a un pobre, pero no por amor a Dios. Hay un bien en sí y para quien lo hace, pero no para aquél para quien se hace: como cuando se predica la verdad por amor a Dios a uno que no obedece. Hay un bien en sí y para el que lo hace y para aquél a quien se hace: como cuando la verdad se predica por Dios al creyente. De ahí que el Apóstol diga: “¡Somos el buen perfume de Cristo ante Dios, para unos olor de vida, para otros olor de muerte!” (*2 Cor*., 2, 15). Por otra parte, está otro que ni es un bien en sí y daña al que lo hace y le daña si no se arrepiente, como el mal; sin embargo, sirve para algo. En efecto, como dice San Agustín en *Enchiridion* (10-11): “La Trinidad suma, equitativa e inmutablemente buena ha creado todas las cosas; pero cada una de ellas no ha sido creada suma, igual e inmutablemente buena; pero, a pesar de todo cada una de ellas es buena, y todas juntas son muy buenas. Puesto que la admirable belleza del universo resulta de todas las cosas. Y en este universo, también lo que se denomina mal, bien ordenado y puesto en su lugar, hace resaltar de modo más eminente los bienes, hasta el punto de que estos agraden más y sean más placenteros, cuando se comparan con los males”.

Los males ayudan a la totalidad del universo: tanto a los que los hacen como a los que los padecen, con tal que unos y sean elegidos.– De esto resulta claro que de los

males que suceden, proviene algún bien, en tanto que con ellos los bienes agradan más y se mantienen más dignos de alabanza. Incluso, a los mismos que los cometen, de los pecados que hacen, a veces sobrevienen bienes; si "han sido llamados santos según el designio divino" (*Rom.,* 8, 28). En efecto, como dice San Agustín en el libro *De correctione et gratia* (9, 24): "para estos, Dios hace concurrir todas las cosas para su bien, hasta tal punto que si algunos se desvían y salen de su órbita, incluso esto mismo hace que les sirva para su bien, puesto que –como sucedió a Pedro– retornan más humildes y más sabios".

"También –como dice San Agustín en el libro *De Trinitate* (XIII, 16, 20)– estos males, que los fieles soportan con piedad de los inicuos, sirven para enmendar los pecados, ejercer y probar la justicia, o para mostrar la miseria de esta vida". Por ello, tanto Job, que sintió la mano del Señor, como el Apóstol, que sintió el estímulo de Satanás, salieron beneficiados, porque soportaron bien el mal.

Saca la conclusión de lo expuesto, mostrando de muchos modos que es un bien que sucedan los males.– Así pues, si alguien examina con diligencia las cosas que han sido expuestas, le es fácil percibir que de los males provienen bienes y, por esta razón se ha dicho que es un bien que los males sucedan o existan; no porque el mal sea un bien, o porque sea un bien que haya mal. En efecto, no es un bien que el mal sea hecho por alguien, puesto que no es un bien que alguno obre el mal. En efecto, si esto fuera un bien, evidentemente el autor de esto sería Dios, que es el autor de todo bien; y si Dios es el autor, luego con Él como autor, el hombre obra el mal; y, así, siendo Dios el autor, el hombre se vuelve peor. Y si, siendo Él autor, el hombre se vuelve peor, entonces, con la voluntad de Dios, el hombre se vuelve peor.

Que el hombre no se vuelve peor siendo Dios el autor. Qué es decir "siendo Dios el autor", esto es, queriéndolo Dios.– En efecto, decir que una cosa sucede, siendo Dios el autor, se identifica con decir que una cosa sucede queriéndola Dios. Pero el hombre no se vuelve peor siendo Dios el autor. Luego tampoco por la voluntad de Dios, como San Agustín demuestra claramente en el *Liber 84 Questionum* (mejor: *De div. quaest. 83*, 3), partiendo de algo inferior, expresándose así: "El hombre no se haría peor, si su autor fuera un hombre sabio. Pues esta culpa es tan grande que no puede verificarse en un hombre sabio. Ahora bien, Dios es más excelente que cada uno de los hombres sabios. Luego, mucho menos, siendo Dios el autor, el hombre se vuelve peor. En efecto, la voluntad de Dios es mucho más excelente que la voluntad de un hombre sabio. Y al decir «siendo el autor», se dice «queriendo él». Luego es un vicio de la voluntad humana por el que el hombre es peor; y si este vicio está muy alejado de la voluntad de Dios –como enseña la razón–, hay que buscar de dónde proviene". Aquí, dice abiertamente San Agustín que, siendo Dios el autor o queriéndolo, el hombre no se vuelve peor, si no que se torna peor por el vicio de la voluntad humana. Luego, con Dios como autor, no es posible que mal alguno sea hecho por alguien; y así, los males no suceden porque Dios los quiera.

La causa de que el hombre sea peor no está en Dios.– Después, el mismo San Agustín, al buscar la causa por la que el hombre es peor, en el mismo libro (*ibid.*, 4) afirma que no está en Dios, expresándose así: "La causa por la que el hombre es peor, o está en el propio hombre, o en otro, o en ninguna parte. Si no está en ninguna parte, no hay ninguna causa. Si está en otro: o está en Dios, o en cualquier otro hombre, o en lo

que no es ni Dios ni hombre. Ahora bien, no está en Dios, pues Dios es solamente causa de los bienes. Luego: o está en el hombre, o en lo que no es ni Dios ni hombre, o no está en nada". Con estas explicaciones manifiestamente muestra que no es un bien que el hombre sea peor, puesto que la causa de esta realidad no es Dios, quien es solamente causa de los bienes. Y si no es un bien que el hombre sea peor, entonces, no es un bien que el mal sea producido por él. Luego Dios no quiere que, por él, ocurra el mal.

Prueba de otro modo que Dios no es autor de los males que suceden.– Así mismo, también se muestra de otro modo que, con la autoría de Dios, esto es, por su voluntad, no se producen los males, puesto que Él no es la causa de la tendencia al no ser. En efecto, tender al no ser es un mal. Y Él no es el autor del mal. Quien obra el mal, tiende al no ser. Luego, con Dios como autor, no es posible que alguno haga el mal. Luego no es un bien que alguien obre el mal, ya que Dios solamente es autor del bien. San Agustín, en el libro citado (*ibid*., 21), explica abiertamente esto en los términos siguientes: "Quien es autor de todas las cosas que son, y a cuya bondad pertenece el ser de todo lo que existe, sólo es causa del bien. Por lo que no es autor del mal. Luego, Él es el sumo bien; y alejarse de este sumo bien, bajo ningún aspecto es un bien, y el alejarse de él es el mal. Por consiguiente, no es causa de la deficiencia, esto es, de tender al no-ser, Aquél que, por así decirlo, es la causa del ser; puesto que es el autor de todas las cosas que son, las cuales, en cuanto que son, son buenas". Aquí tienes claramente que el alejarse de Dios, que es sumo bien, es un mal. Luego, el obrar mal es un mal. Luego los males no se producen siendo Dios su autor o porque Él los quiera.

Objeción sofística de algunos, con la que intentan probar que proviene de Dios el hecho de que sucedan los males.– Ya se ha mostrado suficientemente que los males no se producen, siendo Dios autor. Sin embargo, algunos, procediendo sofísticamente y, por lo tanto, odiosos para Dios, intentan probar de este modo que los males sobrevienen teniendo a Dios como autor. Es verdad que los males se producen. Ahora bien, todo lo que es verdadero, deriva de la verdad, que es Dios. Luego que los males sucedan proviene de Dios. Que todo lo verdadero deriva de Dios, lo confirman con el testimonio de San Agustín que, en el *Liber 84 Questionum* (*ibid*., 1), se expresa así: "Todo lo verdadero, lo es por la verdad. Ahora bien, la verdad es Dios. Luego todo lo verdadero tiene como autor a Dios". Pero es verdadero que los males se producen o existen. Luego el hecho de que los males existan o sucedan tiene a Dios como autor.

Respuesta en la que concede que todo lo verdadero proviene de Dios, y desvela el sofisma.– Y a estos nos es fácil responder; pero lo que dicen parece que es indigno de respuesta. En efecto, todo lo verdadero deriva de Dios, como dice San Agustín con el que está de acuerdo San Ambrosio (mejor: Ambrosiaster, en *1 Cor*., 12, 3), quien al tratar las palabras del Apóstol: "Nadie puede decir Señor Jesús, sino en el Espíritu Santo" (*1 Cor*., 12, 3), dice que: "Todo lo verdadero por quien quiera que se diga, deriva del Espíritu Santo". Así pues, al ser verdad que los males se producen, deriva de Dios que sea verdad lo que se manifiesta en esta locución: "que los males se produzcan". Pero de

esto no se sigue que provenga de Dios el que los males sean producidos. En efecto, si se dijera esto, se interpretaría que Dios es el autor de los males.

Muestra que es falso mediante un ejemplo.– Y se demuestra que esto es manifiestamente falso con una analogía: Dios prohibe que se lleve a cabo el hurto. Es así que es verdad que el hurto se produce. Luego Dios prohibe lo verdadero. Esto no se sigue.

Aprueba la tesis de cuantos dicen que Dios no quiere que los males sobrevengan.– Así pues, dejando de lado esta tesis y otras semejantes sin valor, y aprobando la parte más razonable de la cuestión presente que resulta más plenamente aprobada por los testimonios de los santos, afirmemos que Dios no quiere que sobrevengan los males, y, sin embargo, no quiere que no se hagan y no se opone a que sobrevengan. En efecto, sucede todo lo que Él quiere que suceda, y no sucede lo que Él quiere que no suceda. Ahora bien, se producen muchas cosas que no quiere que se produzcan, como todos los males.

División del texto de Pedro Lombardo

Una vez que ha examinado en qué consiste la voluntad divina y de cuántos modos se dice, aquí el Maestro examina su eficacia. La exposición se divide en dos partes: en la primera, plantea ciertas cuestiones sobre ciertas cosas que parecen mostrar la voluntad divina como ineficaz; en la segunda, muestra que es eficaz en todas las cosas, en la distinción 47, donde dice: "La voluntad de Dios, sin duda, es siempre eficaz".

La primera parte la subdivide en dos, según las dos cosas que pueden mostrar la voluntad divina como ineficaz: o que no suceda lo que quiere; o que suceda lo que no quiere. Por consiguiente, en la primera parte trata esta cuestión: si Él quiere que suceda lo que no sucede; en la segunda, si se produce o sucede algo que Él no quiere: en el texto que empieza: "Puesto que está claro que todos los bienes que suceden, se producen por su voluntad […] suele justamente preguntarse, si también todos los males que suceden, esto es, los pecados, suceden por la voluntad de Dios". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, plantea una duda basada en dos testimonios de autoridad; en la segunda, los expone en el pasaje: "Pero oigamos la solución".

"Puesto que está claro que todos los bienes que suceden, se producen por su voluntad […] suele justamente preguntarse, si también todos los males que suceden, esto es, los pecados, suceden por la voluntad de Dios". Aquí trata la segunda cuestión, buscando si Dios quiere o no quiere que se produzcan los males, los cuales, sin embargo, se producen. Sobre este punto hace tres cosas: primero plantea la cuestión y expone diversas opiniones; después las examina, en el pasaje que empieza: "Quienes dicen que Dios quiere que existan los males o lleguen a suceder, defienden su intención de esta manera"; en tercer lugar, elige una de aquellas opiniones en el texto que dice: "Así pues, dejando de lado esta tesis y otras semejantes sin valor […] afirmemos que Dios no quiere que sobrevengan los males". Sobre el segundo punto hace dos cosas: primero, examina la primera opinión exponiendo razones; después, examina la segunda opinión, en el pasaje que dice: "Ahora bien, los que dicen que los males no sobrevienen o no existen por la voluntad de Dios, responden a las tesis así presentadas, diciendo".

Sobre este punto hace tres cosas: primero, muestra cómo, según esta opinión, se responde a las razones de la opinión primera; después, se aducen las razones a la segunda opinión, en el pasaje que empieza: "Así pues, si alguien examina con diligencia las cosas que han sido expuestas, le es fácil percibir que de los males provienen bienes"; en tercer lugar, excluye una objeción sofística contra esta opinión, donde dice: "Ya se ha mostrado suficientemente que los males no se producen, siendo Dios autor. Acerca de lo primero hace dos cosas: en primer lugar propone la solución de la primera razón; luego, la de la segunda, en el pasaje que empieza: "Respecto a las palabras de San Agustín «que es un bien que sucedan los males […]», han aseverado que dichas palabras se dijeron por la razón siguiente: porque de los males que suceden, Dios saca bienes".

“Así pues, si alguien examina con diligencia las cosas que han sido expuestas, le es fácil percibir que de los males provienen bienes”. Aquí, expone las razones a favor de la segunda opinión. La exposición de estas razones se divide en tres partes, según tres razones: la segunda, empieza en el texto: “Después, el mismo San Agustín, al buscar la causa por la que el hombre es peor […] afirma que no ésta en Dios”. La tercera razón la expone en el pasaje que empieza: “Así mismo, también se muestra de otro modo que, con la autoría de Dios, esto es, por su voluntad, no se producen los males”.

Cuestión única

Aquí se plantean realmente cuatro problemas: 1. Si Dios quiere que todos los hombres se salven. 2. Si es un bien que los males se produzcan. 3. Si el mal forma parte de la perfección del universo. 4. Si Dios quiere que existan los males.

Artículo 1: Si Dios quiere que todos los hombres se salven
(I q19 a6)

OBJECIONES

1. Parece que Dios quiere que todos los hombres se salven: primero, por la autoridad de los apóstoles, que es también aducida en el texto (*1 Tim.*, 2, 4): "Quiere que todos los hombres se salven".

2. Si se dijera que lo quiere con voluntad condicionada y no absoluta, sucede lo contrario, pues la voluntad condicionada es una voluntad imperfecta. Es así que nada imperfecto se le debe atribuir a Dios; luego etc.

3. La voluntad del que tiene caridad imita la voluntad divina. Es así que el que posee caridad, desea la salvación de cualquiera. Luego parece que también Dios quiere la salvación de todos.

4. Todo agente que obra con intención, quiere que su obra consiga o logre el fin. Es así que el fin del hombre es la salud eterna para la que Dios lo ha creado. Luego quiere que todos los hombres se salven.

5. Nadie puede salvarse, si Dios no quiere salvarlo. Luego si Dios no quiere salvar a todos los hombres, no está en poder de cada hombre el salvarse. Es así que no merecemos la pena o el vituperio por lo que no está en nuestras manos. Luego no se les debe imputar a ellos el que no se salven; pero esto es falso. Luego parece que Dios quiere salvar a todos los hombres.

EN CONTRA, la predestinación es el propósito de tener misericordia, según San Agustín (*De praedestinatione sanctorum,* 10). Así pues, si Dios quisiera que todos se salvaran, todos serían predestinados. Ahora bien, esto es falso, puesto que, al no salvarse todos, sería predestinado alguno sin ser salvado. Luego Dios no quiere que todos los hombres se salven.

Además, la voluntad de Dios es la primera y suprema causa de las cosas, como se ha dicho antes en la distinción 45, cuestión 1, artículo 3. Ahora bien, puesta la causa se pone el efecto. Es así que no todos son salvados. Luego parece que tampoco la voluntad de Dios hace referencia a la salvación de todos los hombres.

SOLUCIÓN

Según el Damasceno (*De fide*, II, 29), la voluntad es doble, a saber, antecedente y consiguiente; y esto acaece no por diversidad alguna de la voluntad divina, sino por las diversas condiciones del mismo objeto querido. En efecto, en cada hombre pueden ser consideradas su naturaleza y otras circunstancias del mismo, como que quiere y se prepara para su salvación, o también que se opone y que obra en sentido contrario.

Así pues, si en el hombre solamente se considera su naturaleza, es igualmente bueno que cada uno de los hombres se salve: puesto que todos convienen en la naturaleza humana. Y, puesto que todo bien es querido por Dios, Dios también quiere ese bien. Esto recibe el nombre de voluntad antecedente, por la que Él quiere que todos los hombres se salven, según dice el Damasceno (cita anterior). Y el efecto de esta voluntad es el mismo orden de la naturaleza encaminado al fin de la salvación. Y son efecto también las cosas que promueven el fin, propuestas comúnmente a todos: tanto las naturales, como las propias de la gracia, como son las potencias naturales, los preceptos de la ley y cosas semejantes.

En cambio, si se consideran todas las circunstancias de la persona, entonces no se encuentra que sea bueno que todos se salven. En efecto, es bueno que lo sea el que se prepara y consiente en ser salvado por la generosidad de la gracia divina; pero el que se opone y resiste, no es bueno que sea salvado, puesto que eso es injusto. Y una cosa, en tanto es querida por Dios, es buena; así, Dios no quiere que ese hombre, considerado bajo aquellas condiciones, se salve, sino que se salve aquél que quiere y consiente. Esto recibe el nombre de voluntad consiguiente, en cuanto que presupone la presencia de las obras, no como causa de la voluntad sino como razón de lo querido, como se ha dicho antes en la distinción 45, cuestión única, artículo 3.

RESPUESTAS

1. Según Damasceno, las palabras de Apóstol se aplican a la voluntad antecedente y no a la consiguiente. Pero según San Agustín (*Enchir.,* 103) se aplica a la consiguiente. Por lo cual, la explica de dos modos: de un modo, como distribución adaptada a todos los que se salvan, como se dice en el texto. De otro modo, como distribución referida a los géneros de los singulares, puesto que cualquiera que sea la condición de los hombres, a algunos los ha predestinado a la vida; y la predestinación no se hizo respecto a cada uno de los géneros.

2. La voluntad antecedente puede llamarse condicionada, y, sin embargo, no es una imperfección por parte de la voluntad divina, sino por parte del objeto querido, que no es tomado con todas las circunstancias que son exigidas para el recto orden encaminado a la salvación.

3. El que tiene caridad desea la salvación eterna para todos de modo absoluto, puesto que no quedan bajo su conocimiento las condiciones por las que uno queda fuera del orden encaminado a la salvación, las cuales, a su vez, subyacen al conocimiento divino. Y por esto, no es el mismo el juicio sobre la voluntad de quien tiene la caridad, y sobre la voluntad consiguiente de Dios mismo.

4. El artífice sabio no quiere que su obra consiga su fin, si no es de acuerdo con la razón de fin. En efecto, si tiene una disposición contraria a la forma que él intenta introducir, no introduce la forma en la obra, a no ser que quite la indisposición; de la

misma manera que el constructor no quiere que las piedras intervengan en la construcción de la casa, si permanece en ellas la tosquedad. Esto también vale para Dios.

5. Las condiciones por las que el hombre se aleja de la consecución del fin, bajo las cuales Dios no quiere que él sea salvado, dependen del propio hombre. Por ello, todo lo que sigue, le es imputado como culpa.

Artículo 2: Si es un bien que sucedan los males
(I q19 a9)

OBJECIONES

1. Parece que es un bien que se produzcan los males. En efecto, el bien y la verdad son intercambiables. Es así que es verdad que los males se producen. Luego es un bien.

2. Todo lo que es querido es bueno, puesto que el mal está fuera de la voluntad, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4). Ahora bien, que los males sucedan es querido por quien hace el mal voluntariamente. Luego es un bien que sucedan los males.

3. Lo que es causa del bien, parece que es un bien y no un mal; como el frío no es causa de lo cálido. Ahora bien, que los males sucedan es causa de un bien, como por una acción mala es causada una pasión buena, y muchas cosas de la misma índole que son realizadas por el hecho de que sucedan los males. Luego es un bien que se produzcan los males.

4. Todo lo justo es bueno. Es así que es justo que los males sucedan. Luego se prueba la menor. Todo castigo proviene de Dios y es justo. Ahora bien, un pecado es el castigo de otro, como dice San Gregorio (*Mor.*, 25, 9), y se prueba por lo que está escrito en la *Epístola a los Romanos,* 1, 24: “Porque Dios los ha abandonado a la impureza de acuerdo con los deseos de su corazón”; y también en el *Apocalipsis,* capítulo último, 11: “Quien vive entre perversidades, sigue aún siendo perverso”. Luego es justo que sucedan los males; luego es un bien.

EN CONTRA, hay ciertos males, como los actos del pecado, cuyo ser es hacerse. Ahora bien, si su hacerse es un bien también ellos mismos son un bien; pero ninguna opinión concede esto.

Además, según el filósofo (*Phys.*, V, texto 5), el movimiento recibe la especie del término. Es así que cualquier hacerse termina en el ser de aquello que se hace. Luego, dado que el mal no es un bien, parece que no es un bien que el mal se haga.

SOLUCIÓN

Sobre este punto del propio texto se toman dos opiniones que están de acuerdo en un aspecto: que los males no son bienes; pero bajo otro aspecto no son concordes, puesto que una dice que es un bien que los males sucedan o existan; pero la otra niega esto. Y esta opinión parece ser la más verdadera, como también dice el Maestro. En efecto, a todos les resulta claro que el mal, si se toma en sentido esencial, no es un bien; pero si se toma en sentido accidental, puede ser un bien, esto es, en cuanto que en el universo está unido a un bien, al que se ordena accidentalmente; como se dice que el constructor es blanco accidentalmente, esto es, en cuanto que el arte edificatorio y la blancura convienen en el mismo sujeto; y ya que el ser o el hacerse establece un cierto orden, según que incluye una cierta composición, por eso la primera opinión decía que es un

bien el que los males existan o se hagan. Pero esto no es suficiente: puesto que, de la misma manera que el mal esencialmente no es un bien, tampoco el orden del mal es un bien por sí, puesto que el mal, en cuanto tal, es más bien desordenado; y el mismo desorden es su orden, como la misma privación es su ser, y la misma negación es su posición, como acaece en las demás privaciones. Por ello, es un mal que los males sucedan o existan, y no un bien, puesto que, cuando se dice que los males son absolutamente, sin añadir nada, la palabra "son" [*esse*] designa la composición de esta privación con el sujeto, y en esta composición no se encuentra la razón de bondad. Lo mismo también que cuando decimos que la blancura es absolutamente, significamos su orden al sujeto, ya que el ser del accidente es un estar radicado [*inesse*]. Pero la relación del mal con el bien que se establece en Dios, se expresa en la palabra "son" [*esse*] que está puesta en esta locución: "que los males son ocasiones de los bienes". Luego es un bien esto: que los males son ocasiones de los bienes; pero que los males sean, en términos absolutos, no es un bien.

RESPUESTAS

1. Como se ha dicho antes en la distinción 19, cuestión 5, artículo 2, la verdad hace referencia a aquellas cosas cuya índole o razón se cumple mediante la operación del alma, y tienen un fundamento en la realidad.

Ahora bien, no hay inconveniente en que, de una cosa mala, haya una operación buena del alma, y que de una cosa mala haya una razón buena en el alma; como también el no-ente en la realidad se dice ente en el alma racionante, como las negaciones y las privaciones, tal como es manifiesto en el libro II de *Metaphysica* (texto 2) según el Comentador. Por lo tanto, si se procede de la bondad de la verdad según que se cumple en la operación del alma, en relación a esto que está en la realidad, será una falacia de accidente [*fallacia accidentis*]; en efecto, el que existan los males acaece a aquello que es inteligible o significable tal como es en la realidad, pues en ello consiste la razón de verdad, esto es, de modo que una cosa sea significada o entendida como es en la realidad. Por lo tanto, nada prohibe afirmar que es verdad que los males existen; y esta verdad con la que se dice o se indica que los males existen es un bien, aunque sea un mal que los males existan.

2. Que sucedan los males no es una cosa querida por sí misma, sino sólo accidentalmente, en cuanto que es un bien estimado en razón de un bien unido, puesto que nada hay que sea puramente un mal, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4). Por eso, según el filósofo (*Eth.*, III, 3), todo el que es malo es ignorante en la medida en que se engaña en la elección.

3. Que los males sucedan no es causa de un bien, a no ser ocasional y accidentalmente. En efecto, hay alguna causa accidental que no actúa para nada sobre el efecto, como la música del constructor respecto a la casa. Hay también una causa accidental, cuya operación llega hasta el efecto, al cual produce fuera de la intención; y

esa causa accidental es el azar o la fortuna [*casus vel fortuna*], como el que cava el sepulcro para enterrar encuentra un tesoro sin tener la intención de encontrarlo. Finalmente, hay una causa accidental que opera algo, pero su operación no se une al efecto alcanzado; y así, que los males sucedan es causa accidental del bien; como resulta claro que la persecución del tirano no toca la paciencia del mártir, sino el tormento del cuerpo que es la materia de la paciencia; esta causa recibe el nombre de ocasión. De donde no se sigue que sea un bien el que los males se produzcan, puesto que uno de los contrarios puede ser accidentalmente causa de otro, como el frío calienta accidentalmente, tal y como se dice en el libro VIII de la *Physica* (texto 32).

4. El pecado no es esencialmente un castigo, lo es sólo accidentalmente, esto es, en razón de lo que le precede o le sigue. En efecto, si se considerara la acción del pecado en cuanto que sale del agente voluntario, así tiene razón de culpa y de injusticia; pero el antecedente de esa acción, esto es, el abandono por parte de Dios debido al mérito de la culpa precedente, en la medida en que se produce partiendo de una orden divina, tiene el carácter de castigo y es justo. Por lo tanto, no se sigue que sea un bien que los males se produzcan. De modo semejante, también el defecto, que acompaña al acto mismo del pecado en aquel que, mientras persigue desordenadamente un bien pequeño, se aleja de un bien grande, es un castigo que proviene de una justa ordenación divina: como cuando uno busca el placer corporal y pierde el placer de Dios. Por esto, San Agustín (*Conf.,* I, 12) dice que todo espíritu desordenado es castigo para sí mismo.

Artículo 3: Si el mal pertenece a la perfección del universo
(I q48 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el mal pertenece a la perfección del universo. En efecto, Dionisio (*De div. nom.*, 4) dice: "Habrá un mal para todos", esto es, del universo, "que confiere perfección al todo, o sea, al universo, otorgando al todo en sí mismo un ser no-imperfecto".

2. El bien del universo es el bien del orden. Ahora bien, en el universo el mal está ordenado; por eso se dice en el texto que el mal bien ordenado y puesto en su lugar, hace resaltar del modo más eminente a los bienes. Luego el mal pertenece a la perfección del universo.

3. Contribuye a la perfección del universo aquello sin lo cual faltarían muchas perfecciones al propio universo. Ahora bien, el mal es de esta índole: en efecto, si no existiera la corrupción de los elementos, no existiría la forma del mixto, ni el alma en el cuerpo mixto; y si no hubiera persecución, no existiría la paciencia de los mártires; si no hubiera miseria, no habría misericordia. Luego etc.

4. Toda razón de bondad contribuye a la perfección del universo. Es así que, si no existiera el mal, faltaría en el universo alguna razón de bondad, a saber, la bondad comparativa por la que el bien resalta en comparación con el mal. Luego el mal pertenece a la perfección del universo.

5. En contra, todo lo que pertenece a la perfección del universo es: o existente, como la sustancia; o está en los existentes, como los accidentes. Es así que el mal, como prueba Dionisio (obra citada), no está entre estos. Luego no pertenece a la perfección del universo.

6. Además, no contribuye a la perfección del universo aquello sin lo cual el universo sería mejor. Es así que, si el mal no existiera, el universo sería mejor, puesto que el mal quita más a una cosa de lo que añade a otra, pues, en lo que está, elimina la bondad absoluta, mientras que añade a la otra una bondad comparativa. Luego etc.

SOLUCIÓN

El mal de por sí no contribuye a la perfección del universo. En efecto, contribuye de por sí a la perfección de un todo lo que es parte constituyente del mismo, o es causa esencial de una perfección en él. Ahora bien, el mal no es parte del universo, puesto que no tiene naturaleza ni de sustancia, ni de accidente, sino sólo de privación, como dice Dionisio (pasaje citado); y, además, no causa de por sí un bien.

Ahora bien, contribuye accidentalmente a la perfección del universo en la medida en que está unido a algo que pertenece a la perfección del universo. Y esto puede ser por un

mal antecedente o consiguiente. Antecedente: como la naturaleza que a veces falla y otras veces no, tal y como es el libre albedrío del hombre. Y sin tal naturaleza, por cuyo defecto sobreviene el mal, no habría un universo perfecto en todos sus grados de bondad. Consiguiente, en cambio, es el bien que se ocasiona por el mal; y es la belleza que resulta en el bien en comparación con el mal; o alguna perfección respecto a la cual el mal se refiere materialmente, como la persecución con la paciencia; o de otros innumerables modos, puesto que las causas accidentales son infinitas, según el Filósofo (*Phys*., II, texto 1).

RESPUESTAS

1. Dionisio concluye así, llevando la argumentación a lo imposible. Y por eso deja como imposible que el mal pertenezca de por sí a la perfección del universo.

2. El bien del orden en el que el mal resulta ordenado, no está en aquello en lo que se encuentra el mal, sino: o bien en otra cosa, como la crueldad del tirano se ordena por la paciencia que hay en el mártir; o bien en la misma cosa que es ya otra, como la humildad que resulta de un pecado precedente en aquél que ya se ha transformado en otro por la penitencia, puesto que el justo ordena el pecado que precede en el mismo sujeto. Luego el mal no contribuye a la perfección del universo, a no ser accidentalmente.

3. El mal no ofrece directamente aquellas perfecciones, sino que éstas lo acompañan accidentalmente; por ello, el argumento no tiene validez.

4. Y lo mismo hay que decir acerca del cuarto. Pero hay que tener en cuenta que, aunque no existiera ningún mal, aún así podría existir la bondad comparativa de un bien más grande a un bien menor. En efecto, aunque un bien menor carezca de alguna perfección que se encuentre en un bien mayor, sin embargo, no tiene por qué ser un mal necesariamente, puesto que el mal consiste en la privación de aquello que es debido y apto por naturaleza para ser tenido, como sucede en el caso de la ceguera.

5. La intención de Dionisio es ésta: el mal no es algo positivo, ni como ente por sí subsistente, ni como ente en otro. Y por esto se puede mostrar que no pertenece esencialmente a la perfección del universo; pero nada impide que pertenezca a ella accidentalmente.

6. Es universalmente verdad que, si no se permitiese que los males existieran, el universo sería mas imperfecto, puesto que no existirían aquellas naturalezas por cuya condición es posible que haya deficiencias; y, eliminadas esas naturalezas, el universo sería más imperfecto, al no completarse todos los grados de la bondad. En particular, hay algunos males que, si no existieran, el universo sería más imperfecto, a saber: aquellos a los que sigue una perfección mayor que aquélla de que se le ha privado; al igual que ocurre con la corrupción de los elementos a la que siguen la mezcla y las formas de los mixtos, que son más nobles que las formas de los elementos. Pero hay otros males que,

si no existieran, el universo sería más perfecto, esto es, aquellos males con los cuales se despoja de mayores perfecciones que las adquiridas en otro, como sucede principalmente en los males de culpa que despojan a uno de la gracia y de la gloria y a otro le confieren el bien de la comparación o cualquier otra perfección, sin la cual podría ser obtenida la perfección última; así, sin el acto de la paciencia en las persecuciones padecidas, uno puede llegar a la vida eterna. Por ello, si no hubiera pecado ningún hombre, todo el género humano sería mejor: puesto que, incluso, si la salvación de uno fuera directamente ocasionada por la culpa de otro, sin embargo, también sin aquella culpa podría conseguir la salvación. Con todo, ni estos males ni aquellos contribuyen esencialmente a la perfección del universo, puesto que no son causas de las perfecciones, sino ocasiones.

Artículo 4: Si Dios quiere que los males sucedan
(I q19 a9)

OBJECIONES

1. Parece que Dios quiere que sucedan los males. En efecto, según Séneca (*Ad Luc. Ept.,* 71) es propio del sabio no perturbarse en los infortunios, sino más bien gozar de ellos, en los que aparece principalmente el bien de su virtud. Y esto lo sugiere también el Filósofo (*Eth*., I, 96) a propósito del hombre feliz. Es así que Dios es sapientísimo y felicísimo. Luego parece que Dios quiere que sucedan los males, puesto que la belleza de su justicia y sabiduría aparece en los males que se producen.

2. El suceder los males o el que no sucedan se oponen como la afirmación y la negación. Es así que entre tales opuestos no hay un intermedio. Así pues, siendo esta proposición falsa "Dios quiere que los males no sucedan" –como se concede comúnmente–, parece que esta otra proposición sea verdadera "Dios quiere que los males sucedan".

3. Ningún sabio quiere los imposibles. Ahora bien, es imposible que se siga que los males sucedan si se quita el hecho de que los males no sucedan. Así pues, descartando de la voluntad de Dios que los males no sucedan, puesto que Dios no quiere que los males no sucedan, parece que quiere necesariamente que los males sucedan.

4. Como Dios es autor de la gracia, así es también autor de la naturaleza; y, de la misma manera que la culpa es la privación del bien de la gracia, así también la pena es la privación del bien de la naturaleza, según San Agustín (*De div. quaest. 83*, 3). Luego, dado que Dios quiere las penas del infierno, parece que, por la misma razón, quiere que se produzcan los males de culpa.

EN CONTRA, la voluntad solamente es propia del fin y de los medios. Es así que los males sólo se producen mediante una desviación del fin. Luego Dios no quiere que los males sucedan.

Además, todo el que conforma su voluntad a la voluntad de Dios, no peca. Es así que todo pecador peca por el hecho de que quiere que de suyo los males sobrevengan. Luego en esto el pecador no conforma su voluntad a la divina. Luego Dios no quiere que los males sucedan.

SOLUCIÓN

La voluntad de Dios es causa de todos los bienes y de todas las cosas queridas por Él. Una cosa se comporta respecto a lo que es querido por Dios del mismo modo a como se comporta respecto a ser buena. Por lo tanto, dado que el hacer el mal de por sí no es un bien, como se ha dicho en el artículo anterior, no será querido directamente por Dios. Ahora bien, es bueno y querido por Dios el bien que está unido a Él, esto es, el bien antecedente, que es la condición de una naturaleza que tiene la posibilidad de fallar; y a

esta naturaleza Dios la crea y la conserva en esa condición. Y por esto se dice que Dios no quiere que sucedan los males, pero quiere permitir que sucedan. También quiere Dios el bien consecuente, por el que el mal es ordenado; de lo que se sigue que quiere ordenar las cosas mal hechas, pero no quiere que éstas sucedan.

RESPUESTAS

1. La belleza de la sabiduría divina aparece en la permisión de los males y su ordenamiento. Y Dios quiere ambas cosas, pero no que los males se lleven a cabo, y esto, de suyo, significa un alejamiento de la belleza de la forma ejemplar primera.

2. Aunque que los males se produzcan y no se produzcan son dos cosas opuestas por la afirmación y la negación, sin embargo, el querer que se produzcan y el querer que no se produzcan se oponen contradictoriamente, puesto que ambas proposiciones son afirmativas, al afirmarse en ambas el acto de la voluntad. Por lo tanto, ninguna de las dos proposiciones debe ser concedida: ni que Él quiera que los males sucedan, ni que Él quiera que no sucedan. Sino, más bien, hay que conceder qu Él no quiere que sucedan, que es negativo; pero no que Él quiere que no sucedan, puesto que, en este caso, permanece afirmado el acto de la voluntad; y la negación recae sobre el objeto querido, como también en todo lo que abarca. Por lo tanto, no se identifican el no querer que sucedan y el querer que no sucedan.

3. Dios quiere con voluntad antecedente que los males de culpa no sucedan, pero no con voluntad consiguiente, si no es en aquellos hombres de los que sabe que no quieren hacer los males, puesto que la voluntad consiguiente recibe la condición de la criatura. Y, sin embargo, no se sigue que, con voluntad consiguiente, quiera que se produzcan los males, sino que quiere permitir que los males sucedan. Ni con esto quiere lo imposible: puesto que no quiere que simultáneamente se produzcan los males y no se produzcan, o que ninguna de las dos cosas sea una sola, como planteaba la objeción. En efecto, que los males sucedan y que los males no sucedan, son dos proposiciones opuestas contradictoriamente; y por eso, entre ellas no puede haber un medio. Pero querer que los males sucedan y querer que los males no sucedan, no son proposiciones contradictorias; y por eso, no es necesario que una de ellas sea verdadera.

4. De la misma manera que el mal opuesto a la gracia no es querido por Dios, así, tampoco quiere el mal opuesto a la naturaleza; sino, más bien, quiere el orden del uno respecto al otro. Ahora bien, este orden está comprendido en la razón de pena. Por ello, quiere que se aplique la pena, pero no quiere que se produzca la culpa: puesto que en la culpa se significa el mal según que sale de una causa deficiente, y no según que es ordenado por Dios que ordena.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"No porque no haya hombre que no sea iluminado, sino porque ninguno es iluminado si no lo es por Él". Se entiende esto de la luz de la gracia. Ahora bien, si se entendiera de la luz del entendimiento natural, así, Dios ilumina absolutamente a cada uno de los hombres, puesto que –según San Ambrosio (mejor. Ambrosiaster, cita anterior)– toda verdad, por quien quiera que sea dicha, proviene del Espíritu Santo.

"En efecto, hay algo que es un bien en sí". La razón de esta distinción es que, según Dionisio (*De div. nom*., 4), el bien consta de una causa perfecta, mientras que el mal se produce de múltiples modos, debido a defectos particulares. Luego, para que un acto sea absolutamente bueno, debe reunir necesariamente la bondad del objeto, por la que el acto es bueno en sí, como dar limosna, o cosas semejantes, y debe reunir también el bien por parte del agente, esto es, que haga el bien; y esto incluye tres cosas, según el filósofo, en el libro II de la *Ethica* (3): la voluntad o selección, el fin debido y la firmeza en la obra, al menos en el propósito; y esto es suficiente para que el acto sea absolutamente bueno.

En cambio, en los actos que se ordenan a otro, para la perfección de la bondad es necesaria la presencia de la tercera cosa, con el fin de que el efecto de la bondad se consiga sobre quien se realiza. Y, partiendo de estas premisas, la división del bien que aquí se establece es cuádruple. Hay uno que tiene tres cosas: es un bien en sí; un bien para el que lo hace y un bien para aquél para el que se hace. Lo que reviste estas tres cualidades es por sí mismo absolutamente un bien perfecto. El segundo tiene dos de estas características: es un bien en sí y un bien para el que lo hace, pero no para aquél para el que se hace; éste es un bien absoluto, pero no es un bien perfecto. Un tercero tiene dos características: es un bien en sí; un bien para aquél para el que se hace, pero no para el que lo hace; y éste no es un bien absoluto, pero es un bien de por sí. Finalmente, hay otro que posee una sola característica de todas éstas: que ni es un bien en sí; ni un bien para el que lo hace, sino que es un bien para aquél para el que se hace: este bien es un bien accidental. Pero no puede suceder que sea un bien para quien lo hace y que no sea un bien en sí. No hay nada que ni sea un bien en sí, ni para quien lo hace, ni para algún otro, puesto que todas las cosas están ordenadas al bien.

"Demuestra claramente […] partiendo de algo inferior"; esto es, partiendo de una realidad menor, no de una cosa que parece menor. Por ello, el pasaje es negativo y no afirmativo. Hay que tomarlo en el sentido que parece menor lo mismo que se niega, esto es, que un hombre sabio no es autor de un empeoramiento; y parece que tal empeoramiento es negado por el hombre menos que por Dios.

"El hombre no se haría peor, si su autor fuera un hombre sabio." Parece que esta afirmación es falsa, puesto que la sabiduría está en el conocimiento. Ahora bien, sucede que se hacen cosas contrarias a las conocidas. Hay que responder que, aquí, se toma la palabra sabio por virtuoso; y esta acepción se deriva o del sabor [*sapore*] de la virtud –como algunos dicen–; o más acertadamente, de la opinión de Sócrates, quien, según el Filósofo en el libro V de la *Ethica* (18), establecía que las ciencias eran virtudes, y que sólo el ignorante pecaba; aunque esto, en un cierto sentido, sea verdad sobre la ignorancia de selección, que se encuentra en el particular considerado en acto. Incluso puede decirse que se toma el término sabio en lugar de prudente, como se toma también en la definición de virtud que se da en el libro II de la *Ethica* (3), donde se dice: "En cuanto sabio, tomará decisiones". Por otro lado, –según el Filósofo (*Eth*., IV, 16), el sabio [*prudens*] no peca, como no peca el hombre fuerte ni el comedido ni el mesurado.

"Después, el mismo San Agustín, al buscar la causa por la que el hombre es peor […] afirma que no está en Dios". Esta razón difiere de la anterior, puesto que ésta procede de la razón de bondad, mientras que la anterior procede de la autoridad divina, ya que Dios no es el autor de los males.

"No es la causa de la tendencia al no ser". Pero lo contrario se dice en el *Deuteronomio,* 32, 39: "Yo doy la muerte, yo doy la vida". Hay que responder que el no ser nunca es intentado por sí por agente alguno; pero es intentado un ser al que acompaña un cierto no-ser, como al ser fuego le sigue el no-ser aire. Así también, Dios quiere que exista el orden de la justicia y de la naturaleza en las cosas, al que le sigue la corrupción y el castigo de algunos. Ahora bien, tiende al no-ser quien obra el mal. En contra de esto, según Dionisio (*De div. nom*., 4), el

mal no corrompe ninguna de las cosas existentes; luego, de este modo, no parece que quien peca tiende al no-ser. A lo que se responde que el mal es una privación, y toda privación es un cierto no-ser, aunque bajo la privación se extiende siempre un cierto ser. Por lo tanto, quien peca tiende al no-ser de la gracia de la que es privado, pero no al no-ser de la naturaleza.

LA VOLUNTAD DIVINA SIEMPRE SE CUMPLE

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si la voluntad divina siempre se cumple.*

– La voluntad divina siempre es eficaz o siempre se cumple: pues si Él quisiera algo de modo absoluto y no se hiciese, su voluntad no sería omnipotente.

– Por su parte, los pecados están en contra de una voluntad que prescribe, pero no fuera de una voluntad que permite.

2. *Se resuelve una duda y se corrobora la verdad de la tesis.*

Duda: De qué modo se dice que algo se hace *en contra* de la voluntad divina y no *fuera de* esta voluntad, y que los hombres hacen lo que Dios no quiere.

Respuesta: "Voluntad" se toma unas veces por el signo de la voluntad divina, y otras veces por la misma voluntad divina en sí misma y en toda su universalidad.

– Del primer modo puede hacerse algo en contra de la voluntad divina, o sea, en contra del signo de la voluntad de Dios, a saber: en contra del precepto o de la prohibición.

– Pero no puede hacerse algo en contra de la voluntad de Dios tomada en toda su universalidad:

- Porque si se hace en contra de la prohibición, se hace, no obstante, según la permisión de Dios, la cual no tiene lugar sin su voluntad.
- Pero si no se hace en contra de la prohibición, se hace también teniendo a Dios como autor.
- Y de aquí se concluye que la voluntad divina, que se identifica con Él, es invicta y nunca se anula. Pero su consejo, su precepto o su prohibición no son cumplidos por todos, sino por aquellos a quienes Él quiso y preparó.

La voluntad de Dios se cumple siempre en el hombre, a donde quiera que se dirija.– La voluntad de Dios, sin duda, es siempre eficaz, de modo que sucede todo lo que Él quiere, y no sucede nada que no quiere. Esta voluntad se cumple siempre en el hombre a donde quiera que se dirija. En efecto, como dice San Agustín (*Enn. in Psal.,* 110, 2), "nada constituido en el libre albedrío supera la voluntad de Dios; y aunque obrase contra su voluntad", sin embargo, se debe pensar que nada se produce contra su voluntad, que es Él mismo, en el sentido de que Él quiera que suceda y no sucede, o que no quiera que suceda y sucede. Como dice San Agustín en *Enchiridion* (100-101) "aquella voluntad siempre se cumple: o respecto a nosotros o por nosotros. Se cumple respecto a nosotros cuando pecamos (y sin embargo, no la cumplimos). Se cumple por nosotros, cuando hacemos el bien: en efecto, lo hacemos porque somos conscientes de que agradamos a Dios. Así, respecto al hombre, Dios cumple siempre su voluntad, puesto que el hombre no hace nada en lo que Dios no hace lo que quiere".

San Agustín, Super Psalmum.– "Pues Dios no quiere que el hombre peque. Pero, si ha pecado, quiere perdonar al que se arrepiente y que viva; pero quiere castigar al que persevera en los pecados, para que el empedernido no escape de la penitencia de la justicia" (*Enn. in Psal*., 110, 2). De la misma manera que desde la eternidad a unos los dispuso para el castigo, así también a otros los ha preparado para la gloria.

San Agustín, en el Enchiridion.– "Y éstas son «grandes las obras de Yavé, muy dignas de meditarse según todos sus designios» (*Sal.,* 110, 2), y tan sabiamente dignas de meditarse que, como hubiera pecado la criatura angélica y humana, esto no lo hubiera hecho la voluntad de Dios, sino la propia criatura. Incluso, mediante la misma voluntad de la criatura, con la que sucedió lo que el creador no ha querido, Él hubiera realizado lo que quería; ha hecho buen uso de los males, puesto que es sumamente bueno, condenando a los que justamente predestinó a la pena y salvando a quienes predestinó benignamente a la gracia. En efecto, en lo concerniente a ellos, han obrado lo que Dios no ha querido; y respecto a la omnipotencia de Dios, de ningún modo pudieron hacerlo. Sin duda, por el hecho de que obraron contra su voluntad, respecto a ellos se ha cumplido su voluntad. Por lo que, «son grandes las obras de Yavé, muy dignas de meditarse según todos sus designios», hasta tal punto que, de manera admirable e inefable, no se hace fuera de su voluntad ni siquiera lo que se hace contra su voluntad, puesto que no sucedería si no lo permitiera. Y, evidentemente, no lo permite no queriendo, sino queriendo; y este Dios, que es bueno, no permitiría que obrara el mal, si el omnipotente no pudiera sacar un bien incluso del mal" (*Enchir.,* 100). Con estas palabras se demuestra con evidencia que la voluntad eterna de Dios se cumple siempre en el hombre, incluso si el hombre obra contra la voluntad de Dios.

Investiga el sentido de las palabras antedichas.– Se debe considerar con diligencia

de qué modo se ha dicho antes que algo sucede contra la voluntad de Dios, y que, sin embargo, no sucede fuera de ella; y cómo se debe entender aquella afirmación: “En efecto, en lo concerniente a ellos, han obrado lo que Dios no ha querido; y respecto a la omnipotencia de Dios, de ningún modo pudieron hacerlo”. En efecto, parece que esto se opone a cuanto se ha dicho antes, en la distinción 46, donde se ha afirmado que nada resiste a su voluntad.

Aquí lo explica diciendo que la voluntad de Dios se ha tomado antes de modos diversos.– Como se ha dicho antes en la distinción 45, la voluntad de Dios es entendida de modos diversos; y si esta diversidad se observa diligentemente en las palabras antes dichas, no se encontrará en ella ninguna contradicción. En efecto, cuando dice que “no se hace fuera de su voluntad ni siquiera lo que se hace contra su voluntad”, San Agustín toma la voluntad de modo diverso; no toma la voluntad que es Dios y que es eterna, sino que quiso que, en las palabras antes dichas, se entendiesen los signos de la voluntad, esto es, la prohibición o la prescripción y la permisión.

En qué sentido se dice que algunas cosas se hacen contra la voluntad de Dios, las cuales, no obstante, no se hacen al margen de su voluntad; y en qué sentido es verdadero que nada se hace contra su voluntad.– En efecto, suceden contra la prescripción de Dios o contra su prohibición muchas cosas que, sin embargo, no suceden fuera de su permisión. Pues, con su permisión se producen todos los males que, sin embargo, se producen fuera de su voluntad eterna, como dice San Agustín (*Ennarr. in Ps*., 16, 4, 4) sobre aquel pasaje del Salmo: “Que mi boca no hable de las obras de los hombres” (*Sal.,* 16, 4). Llama obras de los hombres a las que son malas y que se producen fuera de la voluntad de Dios, que se identifica con Él; pero no fuera de su permisión, que no se identifica con Él. Sin embargo, ésta es llamada voluntad de Dios porque Dios permite que los males sucedan, queriéndolo. Suceden también en contra de su prescripción o prohibición, pero no contra su voluntad que se identifica con Él, a no ser que se diga que se producen contra ella porque se producen fuera de ella. Evidentemente contra ella nada sucede, de modo que Él quiera que suceda y no sucede, o no quiera que suceda y sucede.

Y esto lo hizo notar San Agustín en aquellas palabras, cuando dice: “En lo concerniente a ellos, han obrado lo que Dios no ha querido; y, respecto a la omnipotencia de Dios, de ningún modo pudieron hacerlo” (*Enchir*., 100). Como si dijera: “Obraron contra la prescripción de Dios, que se llama voluntad, pero no obraron contra la voluntad omnipotente de Dios; puesto que no pudieron hacer esto, fueron capaces de hacer aquello. Y así, porque obraron contra la voluntad de Dios, esto es, contra su prescripción, su voluntad se cumplió en ellos, esto es, su voluntad eterna se ha cumplido, voluntad con la que quería condenarlos. De ahí que San Gregorio, sobre el *Génesis* (*Mor*., VI, 18, 28), diga: “Muchos cumplen la voluntad de Dios mientras intentan cambiarla; oponiéndose a su consejo, se someten a él; puesto que sirve a su disposición aquello que no está de acuerdo con ella según el empeño humano”. Aquí, abiertamente

se muestra que mientras los malos se oponen al consejo y a la prescripción de Dios, que son llamados voluntad de Dios, hacen cosas con las que se cumple aquella voluntad que es Él mismo; la cual es llamada disposición o beneplácito.

Como dice San Agustín en *Enchiridion* (102): "Por grandes que sean las voluntades de los ángeles y de los hombres, de los buenos y de los malvados que quieren lo que Dios quiere o quieren otra cosa distinta, siempre es invicta la voluntad del omnipotente que nunca puede ser mala; e incluso, mientras impone los males, es justa y, evidentemente, porque es justa, no es mala. Luego Dios Omnipotente, «ya se compadezca» con su misericordia «de quien quiera», ya «endurezca» con su juicio «al que quiera» (cfr. *Rom.,* 9, 18), nada hace injustamente; ni hace algo si no lo quiere hacer; y «hace todo lo que quiere hacer» (*Sal.,* 113, 11)".

Resume brevemente la opinión de los autores citados, añadiendo el motivo por el que Dios ordena a todos hacer el bien y evitar el mal, aunque no quiera que esto se cumpla por todos.– De lo expuesto, se ve claramente que la voluntad de Dios, que es Él mismo, siempre es invicta, y no es anulada en nada, sino que se cumple en todas las cosas. Pero su consejo y su prescripción o prohibición no son cumplidos por todos a quienes se les ha dado y propuesto. Y no ha ordenado a todos los bienes, o les ha prohibido los males, o ha aconsejado las cosas mejores, en cuanto quería que se hiciesen por todos los bienes ordenados, ni que fueran evitados los males prohibidos. En efecto, si lo hubiera querido, evidentemente se hubieran realizado, puesto que su voluntad no puede en nada ser superada o impedida por el hombre. Pero lo ha hecho así para mostrar su justicia a los hombres y para que los malvados no tuvieran excusa; y, finalmente, para que los buenos recibieran la gloria por su obediencia, y los malos la pena por su desobediencia, tal y como lo ha dispuesto desde la eternidad. Así pues, las cosas que ha ordenado o prohibido a todos, quería que fueran cumplidas o evitadas por algunos, pero no por todos. Y tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento ordenó personalmente algunas cosas que no quería que se llevaran a cabo por estos a quienes las ordenaba, como a Abraham la inmolación de su hijo, y, en el Evangelio, a algunos curados a los que ordenó no dar publicidad de su curación.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber alejado algunas dificultades en las que parecía que la eficacia de la voluntad divina era eliminada, aquí muestra que es eficaz. La exposición se divide en dos partes: en la primera muestra que la voluntad divina siempre se cumple de modo eficaz; en la segunda, resuelve algunas dudas respecto a los testimonios de autoridad mediante los cuales probó su propósito, en el pasaje que empieza: “Se debe considerar con diligencia de qué modo se ha dicho antes que algo sucede contra la voluntad de Dios, y que, sin embargo, no sucede fuera de ella”. Aquí hace tres cosas: primero, plantea una duda; después, expone la solución, en el pasaje que empieza: “Como se ha dicho antes […], la voluntad de Dios es entendida de diversos modos”; en tercer lugar, concluye su propósito, en el pasaje que empieza: “De lo expuesto, se ve claramente que la voluntad de Dios, que es Él mismo, siempre es invicta”.

Cuestión única

Aquí se plantean cuatro cosas: 1. Si la voluntad de beneplácito siempre se cumple de modo eficaz; 2. Si sucede algo fuera de la voluntad divina; 3. Si lo que sucede fuera de su voluntad, se conforma a su voluntad; 4. Si lo que sucede fuera de su voluntad puede estar sometido a su prescripción.

Artículo 1: Si la voluntad divina se cumple siempre de modo eficaz
(I q19 a6)

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad divina no siempre se cumple eficazmente. En efecto, la causa que queda abierta a los dos extremos de una alternativa no es eficaz en la producción del efecto. Es así que la voluntad divina está abierta a ambos extremos, puesto que lo que puede querer, puede no quererlo. Luego etc.

2. En toda causa cuyo efecto no puede impedirse, el efecto es necesario. Luego, si la voluntad divina es eficaz hasta tal punto que no puede ser impedida, su efecto será necesario. Es así que la voluntad divina es la causa de todas las cosas, como se ha dicho antes, en la distinción 45, cuestión única, artículo 3. Luego todas las cosas suceden por necesidad, lo que es imposible. Luego también lo primero.

3. Toda causa primera que produce un efecto mediante una causa segunda que puede ser impedida, no produce eficazmente su efecto; como el movimiento del sol es la causa de la germinación de los árboles mediante la virtud generativa del árbol, que puede fallar; por lo tanto, el efecto no se produce eficazmente, ni puede ser demostrado partiendo de la causa primera. Es así que la voluntad de Dios es una causa primera que no excluye las causas segundas que pueden fallar. Luego parece que no produce eficazmente el efecto.

4. Todo lo que Dios quiere ahora, lo ha querido desde la eternidad. Es así que desde la eternidad solamente ha querido hacer lo que hace. Luego, como no puede hacer sino lo que quiere (pues de otro modo su voluntad no sería eficaz), parece seguirse que solamente puede hacer lo que hace; pero esta conclusión es falsa. Luego también aquello de lo que se sigue.

EN CONTRA, ninguna causa es impedida, a no ser por un agente más fuerte. Es así que nada hay más fuerte que la voluntad divina. Luego ésta no puede ser impedida.

Además, del hecho de que la voluntad no consigue lo que quiere se sigue una disminución del gozo. Es así que Dios es felicísimo, y su gozo es perfectísimo. Luego lo que es querido por Él nunca deja de conseguirlo.

SOLUCIÓN

Lo que Dios quiere con voluntad consiguiente, se hace totalmente. Pero no así todo lo que quiere con voluntad antecedente, puesto que no lo quiere de modo absoluto y perfecto, sino sólo de modo relativo. Y esta imperfección no es por parte de su voluntad, sino por la condición del objeto querido. En efecto, el proceso de la voluntad y el proceso del conocimiento especulativo son contrarios: pues el conocimiento especulativo se perfecciona en la abstracción de las cosas singulares; pero la voluntad y todo aquello que está ordenado a la obra, se perfecciona y termina en lo particular acerca de lo cual se produce la operación. Por consiguiente, es absoluta y perfectamente querido aquello que

está sometido a la voluntad según todas las condiciones particulares que rodean al propio particular; y esto pertenece a la voluntad consiguiente que hace referencia a las obras y a las disposiciones, mediante las cuales uno se ordena suficientemente a lo que le es conveniente y debido. Y esto es lo que se dice que Dios quiere absolutamente, como la salvación o algo semejante; y, por ello, tal voluntad no puede ser impedida, como tampoco lo es la presciencia, a la que está sometida la cosa según aquellas condiciones en las que se encuentra en acto.

Pero lo que es recto y bueno según una condición de la cosa, condición considerada universal, no tiene el carácter de objeto querido de modo absoluto, sino sólo de objeto querido de modo relativo; como no es sino un bien que este hombre, en cuanto hombre, sea salvado, puesto que su naturaleza está ordenada a eso; y Dios quiere esto con voluntad antecedente, según la cual no se dice que Dios quiere algo de modo absoluto. Y por lo tanto, es posible que tal voluntad no se cumpla.

RESPUESTAS

1. La voluntad de Dios está abierta a los dos extremos de la alternativa, no a modo de mutabilidad, de modo que pueda primero querer algo y no quererlo después; sino, más bien, a modo de liberalidad, puesto que el acto de su voluntad siempre está en su poder. Luego son incompatibles estas dos cosas: primero el querer una cosa y después no quererla.

2. Aunque la voluntad de Dios sea inmutable e invencible, sin embargo, no se sigue que todo efecto suyo sea necesario con aquella necesidad absoluta que una cosa posee de su causa próxima, sino que sólo es necesario con necesidad condicionada, como se ha dicho también de la presciencia, en la distinción 38, cuestión única, artículo 2.

3. A la voluntad divina no sólo está sometido el cumplimiento del efecto, sino también el orden de todas las causas precedentes, de acuerdo con las condiciones con las que están determinadas al efecto indefectiblemente, como que quien quiere y merece la salvación, se salve. Pues a la voluntad consiguiente está sometido el efecto con todas sus causas, puesto que no son impedidas.

4. Dios no puede hacer nada que no haya sido querido por Él, si sucede. Sin embargo, en su poder hay muchas cosas que, ahora, ni son queridas ni son buenas, ya que no existen y nunca existirán.

Artículo 2:Si nada sucede al margen de la voluntad de Dios

OBJECIONES

1. Parece que nada sucede fuera de la voluntad de Dios. En efecto, el señor, en *Mateo,* 12, 30, dice: "Quien no está conmigo, está contra mí". Luego, lo que está fuera de la voluntad de Dios, está contra ella. Es así que nada sucede en contra de la voluntad de Dios, pues de otro modo la voluntad de Dios sería vencida. Luego nada se produce al margen de ella.

2. Aquello contra y fuera de lo cual nada pueda suceder, es más potente que aquello fuera de lo cual puede suceder algo. Es así que la voluntad de Dios es potentísima. Luego fuera de ella nada sucede.

3. La permisión tiene un mínimo de la razón de voluntad. Es así que, como se dice en el texto, fuera de su permisión nada sucede. Luego mucho menos fuera de la voluntad de beneplácito, o fuera de los demás signos de la voluntad.

4. San Agustín (*De civ. Dei,* XIX, 16) dice que es incumbencia del hombre santo, no sólo no hacer mal a nadie, sino también prohibir los pecados. Es así que fuera de la voluntad de aquél que quiere todos lo bienes solamente puede producirse el pecado. Luego al ser Dios santísimo, está claro que a Él le corresponde no permitir y también impedir todo lo que está fuera de su voluntad.

EN CONTRA, tenemos lo que se dice en el texto.

Además, observamos que suceden muchas cosas que Él no quiere que sucedan, como se ha dicho antes en la distinción 46, cuestión única, artículo 4. Luego se producen muchas cosas fuera de su voluntad.

SOLUCIÓN

Que una cosa suceda al margen de la voluntad, acaece de dos modos: primero, que la voluntad sea de lo opuesto, y esto no sólo es al margen de la voluntad, sino también contra la voluntad; segundo, de modo que la voluntad no sea ni de esto, ni de lo opuesto; y, así, es fuera de la voluntad, pero no contra la voluntad. Por consiguiente, podemos hablar de la voluntad: o de beneplácito, o de signo; y de la voluntad de beneplácito: o consiguiente o antecedente. Luego, si se habla de la voluntad de beneplácito consiguiente, una cosa se produce al margen de ella pero no contra ella, ya que –según se ha dicho– se cumple todo lo que Él quiere con voluntad consiguiente. Pero puede suceder lo opuesto a lo que Él quiere con voluntad antecedente, puesto que no siempre se cumple; luego puede suceder al margen de ella y contra ella.

Ahora bien, unos signos de la voluntad corresponden a la voluntad antecedente, como la prescripción, el consejo y la prohibición; con todos ellos la naturaleza racional se ordena a la salvación; y esto es propio de la voluntad antecedente. Por lo tanto, una cosa puede suceder al margen de ella y contra ella. Pero otros dos signos de la voluntad, a

saber, la permisión y la operación corresponden a la voluntad consiguiente, mas de modo diverso, puesto que la operación pertenece al mismo efecto que responde a la voluntad consiguiente; y como una cosa no puede hacerse contra la voluntad consiguiente, sino al margen de ella, así tampoco contra la operación, sino al margen de ella. En efecto, no puede suceder lo opuesto a lo que Dios opera, puesto que así los opuestos serían simultáneos; pero se producen muchas cosas que Dios no opera. En cambio, la permisión pertenece a la causa, que subyace o está sometida a la voluntad consiguiente, de modo que sea capaz de fallar y no fallar. Sin embargo, su efecto, esto es, el fallar, no pertenece ni a la voluntad consiguiente ni a la antecedente. Y no obstante, hace referencia a la causa a la que pertenece la permisión referida a la facultad. Por lo tanto, fuera de la permisión, no sucede lo que sucede al margen de la voluntad consiguiente. Luego nada puede suceder al margen de la permisión ni contra ella. Pero puede suceder lo opuesto a lo que ha sido permitido; y, sin embargo, esto se produce de acuerdo con la permisión, puesto que la permisión mira a la potencia de una causa abierta a los dos opuestos de la alternativa. En consecuencia, ninguno de los dos opuestos sucede contra la permisión, sino que ambos están de acuerdo con ella.

RESPUESTAS

1. Los que no están con Dios, respecto a lo que a ellos concierne, están contra Dios, en la medida que son contrarios a la voluntad antecedente divina, pero no obran nada contra la voluntad consiguiente, sino al margen de ella; pero no al margen de la permisión.

2. Que suceda algo al margen de la voluntad divina, no es debido a su impotencia, sino debido al orden establecido por su sabiduría, que ha conferido a las cosas capacidad abierta a ambos extremos de la alternativa. Y esto es un bien y Dios lo quiere con voluntad consiguiente.

3. La permisión mira a la potencia de la causa que está abierta a las dos posibilidades. Por ello, todo lo que sucede no se produce al margen de ella. Por lo tanto, esto no acaece debido a la proximidad a la voluntad de beneplácito, como sugería la objeción.

4. El cometido del santo no es prohibir los pecados, sino según la condición de ellos. En efecto, no debe constreñir a los hombres a no pecar, sino prohibirles pecar mediante amonestaciones. Y así, también Dios, salvada la condición de la libertad humana, prohibe los pecados con sus leyes.

Artículo 3: Si lo que es contrario a la voluntad de Dios no se conforma a su voluntad

OBJECIONES

1. Parece que lo que es contrario a la voluntad de Dios, no se conforma o no obedece a su voluntad. En efecto, la voluntad consiguiente no se opone a la voluntad antecedente. Es así que el mal que está al margen de la voluntad divina, está contra la voluntad antecedente. Luego no se ajusta a la voluntad consiguiente.

2. Todo lo que se conforma o ajusta a la voluntad divina que siempre quiere el bien, está ordenado al bien. Es así que el mal que sucede al margen de la voluntad de Dios está en sí desordenado. Luego no se conforma a la voluntad divina.

3. Los buenos merecen en la medida en que se conforman a la voluntad divina y, por ello, se les debe el premio. Luego si los malos, dado que obran al margen de la voluntad de Dios, cumplen su voluntad, por el pecado se les debe el premio; y esto es en contra de las palabras del Apóstol en *Romanos*, 3, 8: "¿Y por qué no decir lo que algunos calumniosamente nos atribuyen, asegurando que decimos: obremos el mal para que venga el bien?". Luego parece que también lo primero es falso.

4. El mal sucede fuera de la intención de todo agente. En efecto, nada obra mirando al mal, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4). Es así que, lo que sucede al margen de la intención de la voluntad, no se conforma a su voluntad, que es propia del fin intentado. Luego los males que se realizan al margen de su voluntad, no se ajustan a su propia voluntad.

EN CONTRA, está lo que expone San Gregorio en el texto.

Además, la voluntad divina es una causa potentísima. Ahora bien, a la potencia de una cosa le pertenece que, incluso lo que uno se esfuerza en hacer contra ella, se somete a ella. Luego así sucede también en la voluntad divina.

SOLUCIÓN

Todas las cosas que suceden al margen de la voluntad divina, incluso contra la voluntad antecedente, se conforman, en cierto modo, a la voluntad consiguiente. Ahora bien, la voluntad consiguiente puede ser considerada de dos modos: primero, en cuanto que solamente sigue a la concepción del fin; y de este modo la voluntad se refiere al fin en común, sin determinación alguna de los medios. Segundo, en cuanto que sigue a la concepción de los medios y su condición; y así, la voluntad consiguiente se refiere a la consecución del fin de conformidad con un modo determinado.

Por ejemplo: en la construcción de una casa, el constructor tiene dos movimientos de voluntad. Uno, con el que quiere introducir la forma de la casa en la materia, sin consideración alguna determinada de las partes de la casa. Tiene un segundo movimiento

por el que, después de considerar que la piedra es apropiada para el cimiento, quiere colocarla en los cimientos.

Ahora bien, tomando la voluntad consiguiente de Dios de ambos modos, los males que suceden, se ajustan a ella. En efecto, si la voluntad se toma en cuanto que pertenece al orden del universo en común, resulta claro que el mal que sale del orden de la prescripción, va a parar al orden contrario, como dice Boecio (*De consol.,* 4, prosa 6), esto es, al orden de la pena respecto a la culpa; de la misma manera que la piedra blanda y ligera, que no es apropiada para los cimientos, se coloca en la parte superior de la pared. Y, de modo semejante, resulta claro también que se conforma a la voluntad consiguiente tomada del segundo modo, la cual es que este pecador, percibido como tal previamente, sea castigado. En efecto, a no ser que esta condición no se realizase en él por el acto del pecado, la voluntad divina sobre su castigo no se cumpliría; de la misma manera que el peso mismo de la piedra se conforma a la voluntad del artífice, mediante la cual el propio constructor quiere que se la ordene de modo que se la coloque en los cimientos.

RESPUESTAS

1. La voluntad antecedente y consiguiente no son contrarias, puesto que ambas miran al bien. Pero el hecho de que una cosa sea contra una y no contra otra, sino que se conforma a ella, sucede por parte del objeto querido, cuyas condiciones son consideradas de modo diverso, tal y como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

2. De la misma manera que el mal de por sí no es ordenado, así tampoco se conforma de por sí a la voluntad divina, sino de modo accidental, puesto que sucede al margen de la intención del que obra el mal. En efecto, el pecador, cuando peca, no intenta ser castigado por Dios; y en esto se cumple la voluntad de Dios.

3. Tanto en el acto malo como en el bueno hay que considerar dos cosas: una, en cuanto sale del agente; y la otra, en cuanto que es ordenado por el propio agente a un fin. Luego el acto bueno se conforma en las dos cosas a la voluntad divina, puesto que no sólo el propio agente lo ordena al bien de acuerdo con el beneplácito de la voluntad divina, sino que también Dios lo ordena mediante el bien consiguiente, esto es, el premio que otorga por los méritos: en virtud de que el propio hombre es la causa de esta obediencia, por esto merece.

En cambio, el acto malo, en cuanto que es del agente, es desordenado; sin embargo, es ordenado por Dios mediante el castigo que sobreviene o mediante algún bien que de él se saca. Por ello, el hombre malo se comporta solamente de modo pasivo respecto a esta obediencia, y no activamente. Como se dice en el texto, se cumple sobre él la voluntad de Dios que él no cumple; por lo cual, no merece conformándose de este modo; en efecto, uno merece según los actos de los que es causa.

4. Aunque el mal acaezca al margen de la intención de Dios, sin embargo, el ordenamiento del mal es querido por Dios; y quien opera el mal se conforma a esta intención, pero fuera de la intención, haciendo lo que está al margen de la intención de Dios, esto es, el pecado.

Artículo 4: Si lo que está fuera de la voluntad de Dios, no está sometido a la prescripción

OBJECIONES

1. Parece que lo que está al margen de la voluntad de Dios, no está sometido a la prescripción, y sobre todo el pecado, pues la prescripción es indicativa de la voluntad divina. Ahora bien, todo el que muestra querer lo que no quiere es un mentiroso; lo que está lejos de Dios. Luego parece que nada ordena que se haga contra su voluntad o al margen de su voluntad.

2. Como la prescripción corresponde a la voluntad antecedente, a la que pertenece el ordenamiento de la naturaleza al bien, nada puede ser ordenado que sea contra este orden. Es así que todo pecado es de esta índole, puesto que es contra de la ley natural. Luego parece que lo que está al margen de la voluntad divina no está sometido a la prescripción.

3. Nadie que obedezca a las prescripciones divinas obra mal. Es así que hay cosas que no pueden nunca ser hechas, a no ser mal, puesto que están unidas a un mal fin, como la envidia y otras, según el Filósofo en el libro II de *Ethica* (6). Luego parece que tales cosas no pueden ser ordenadas por Dios.

4. El juicio es semejante sobre cosas semejantes. Es así que todos los pecados son semejantes, en el sentido de que están prohibidos por la ley divina. Así pues, dado que algunos pecados no caen bajo la prescripción –como desesperar de Dios, odiarlo y otros–, parece que ningún pecado pueda caer bajo la prescripción divina.

EN CONTRA, matar a un hijo inocente es un pecado y contra la ley de la naturaleza. Ahora bien, en *Génesis,* 22, leemos que esto fue ordenado a Abraham y que fue alabado por su obediencia. Luego parece que el pecado puede estar sometido a la prescripción divina. También, y de modo semejante, es esto lo que se lee en *Oseas,* 1: Que el Señor le ordenó tomar una mujer prostituta y tener de ella hijos de la fornicación.

SOLUCIÓN

La prescripción es un signo de la voluntad divina, que corresponde a la voluntad antecedente y no a la consiguiente. Por ello, lo que está al margen de la voluntad consiguiente, cae bajo la prescripción, pero no lo que está fuera de la voluntad antecedente. Sin embargo, a pesar de esto, en este tema se debe considerar que una cosa, tomada en sí misma, está fuera de la voluntad antecedente, pero, sustraído algo de ella, pertenece a la voluntad antecedente; como aquellas cosas que, consideradas en sí mismas, son malas, pero en cuanto que están bajo la prescripción divina reciben una cierta razón de bondad, de modo que, así, la voluntad debe tender hacia ellas. Y, evidentemente, esto sucede en algunas cosas esencialmente malas, mas en otras no. En efecto, el bien, en las cosas, surge de un doble orden: el primero y principal es el orden de todas las cosas al fin último, que es Dios; el segundo es el orden de una cosa a otra. El

primer orden es la causa del segundo, puesto que el segundo orden tiene su razón de ser en el primero. En efecto, el hecho de que las cosas estén ordenadas de manera recíproca les ayuda mutuamente para ordenarse debidamente al fin último. Por lo tanto, si se sustrae la bondad que proviene del orden de una cosa respecto a otra, sin embargo, puede permanecer la bondad que deriva del orden de la cosa al fin último, puesto que el primero no depende del segundo, como el segundo depende del primero.

Por consiguiente, afirmo: unos pecados indican un desorden de una cosa en relación con otra, como el homicidio, el odio fraterno, la desobediencia al superior y otras semejantes. Por lo cual, si tales acciones pudieran retener la bondad que deriva del orden al fin último, sin lugar a dudas serían buenas y la voluntad podría ser llevada hacia ellas. Pero esto solamente podría suceder mediante la virtud divina, con la que se ha constituido el orden en las cosas. En efecto, como no puede acaecer –si no es mediante una operación milagrosa de la virtud divina– que lo que recibe el ser del agente primero mediante una causa segunda, tenga el ser, si se destruye y elimina la causa segunda –como que el accidente esté sin sujeto, como ocurre en el sacramento del altar–; así también, no puede suceder –si no es mediante un milagro de la virtud divina– que lo que ha nacido para recibir la bondad partiendo del orden al fin último, mediante el orden a aquella cosa, tenga la bondad, si se sustrae el orden que había respecto a aquella cosa. Por lo tanto, el acto que es matar a un inocente, o desobedecer a un superior, solamente puede ser bueno con la autoridad y la prescripción divina. Por eso, en tales cosas nadie puede dispensar, a no ser Dios, como si fuera un milagro.

En efecto, sucede que algún acto pecaminoso se relaciona de modo inmediato a lo que es para el fin. Y como en las cosas que están ordenadas al fin la forma de bondad viene del fin, es necesario que también la forma de malicia provenga de que se aleja del fin; y aquello que es como lo material, es el acto ejercido respecto a lo que no es ordenable al fin, como ocurre en la fornicación, en el homicidio y acciones semejantes. Por lo tanto, si a aquello que es para el fin se le confiere otro ordenamiento al fin, se eliminará el desorden, y permanecerá el acto ordenado que subyace a la voluntad antecedente. Ahora bien, esto sólo tiene potestad de hacerlo quien estableció ese orden, por lo que las cosas ordenadas por ley divina no son mudables o dispensables, a no ser por prescripción divina. De modo semejante, lo que ha sido establecido por cualquier superior para que se observe inviolablemente, no puede ser cambiado por un inferior. Y así, Dios tornó ordenada la muerte de Isaac, la cual era desordenada por sí misma, puesto que el hijo inocente no había sido ordenado al fin por la vía de su muerte en manos de su padre; y establece ese orden para que sirviese para la manifestación de la fe y del amor de Abraham, para que sirviera de ejemplo a las generaciones posteriores y sirviera como prefiguración de la muerte de Cristo. Y la voluntad de Abraham consintió en la muerte por sacrificio, ordenada lícitamente por la autoridad divina.

Por otro lado, hay algunos pecados cuyo acto es inmediatamente desordenado respecto al fin; como los pecados que hacen referencia a Dios: odiarlo, desesperar de él y

semejantes; y dado que el acto lleva la especie del objeto, resulta claro que estos actos son malos también según la especie en el género de su naturaleza. Por ello, el desorden no puede ser eliminado de ellos. En efecto, no podría ser eliminado mediante un ordenamiento al fin, dado que son desordenados respecto al fin según su propio ser; pues acaecería que una cosa sería ordenada y desordenada al mismo tiempo. Luego este género de pecados nunca está sometido a la prescripción divina.

Así, respecto a los pecados que son un desorden respecto al fin último de modo inmediato, como desesperar de Dios y odiarlo y otros semejantes, tales pecados no pueden tener, bajo ningún aspecto, una bondad, ni siquiera mediante virtud divina, como tampoco por virtud divina puede acontecer que una realidad tenga el ser si cesa la influencia del primer agente. Por eso, no hay en ellos ninguna dispensa por precepto divino, porque nunca pueden hacerse bien. Y por esto se dice que contra las prescripciones de la primera tabla, que ordenan inmediatamente a Dios, Dios no puede dispensar; en cambio, contra las prescripciones de la segunda tabla que ordenan inmediatamente al prójimo, Dios puede dispensar, pero los hombres no pueden dispensar en estos.

RESPUESTAS

1. Aunque Dios con voluntad consiguiente no quería que Abraham sacrificase a su hijo, sin embargo, ha querido con voluntad antecedente que la voluntad de Abraham se moviera a esto, puesto que ya había sido ordenado. Y la prescripción expresó esa voluntad; no hubo, por lo tanto, engaño.

2. El mismo dar muerte a un inocente, en la medida en que está bajo un desorden respecto al fin, desorden que le sobreviene después de la especie completada por el objeto próximo, es contrario a la ley natural y no puede ser ejecutada rectamente. Ahora bien, si se elimina el desorden y se establece otro orden acerca del objeto y el acto, entonces está concorde con la ley natural, que ordena que se debe hacer lo que ha sido ordenado y mandado por Dios.

3. La respuesta a la tercera objeción queda aclarada con esto.

4. El modo de ser de todos lo pecados no es igual, como resulta claro de lo expuesto en el cuerpo del artículo.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

"A los que justamente predestinó a la pena". Se ha dicho en la distinción 40, cuestión 1, artículo 2, lo contrario: que la predestinación es sólo de los bienes de la salvación y no de los pecados. Se responde que, cuando se dice de modo absoluto que algo es predestinado, se entiende la dirección al fin, que es la salvación eterna. Pero, si se añade algo más, entonces puede dirigirse a cualquier otra cosa, y de modo relativo y menos propiamente, se puede hablar de predestinación a aquella cosa.

"Pero no fuera de su permisión, que no se identifica con Él". Sucede lo contrario de esto: pues la permisión divina es su operación. Es así que la operación divina es su esencia. Luego etc. Se responde: aquí la permisión no se toma como la operación divina, sino como su efecto, de igual modo con el que también la creación es llamada pasión.

"Y, en el Evangelio, a algunos curados a los que ordenó no dar publicidad de su curación" (*Mt.,* 12, 15-16). Hay que tener presente que, aunque, con voluntad consiguiente, no quería que sucediese lo que ordenaba, sin embargo, con voluntad divina antecedente quería que los hombres tendieran a esto, para que no buscaran la gloria mundana con el ejemplo del mismo Cristo, el cual, con su voluntad humana no buscaba su gloria mundana, sino la gloria de Dios; y la prescripción expresa esta voluntad.

Distinción 48

LA CONFORMIDAD DE LA VOLUNTAD HUMANA CON LA DIVINA

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La conformidad de nuestra voluntad con la de Dios.*

a) Nuestra voluntad no ha de ser tenida como buena o mala sólo por querer el mismo objeto material que Dios quiere; sino que es preciso atender a lo que es congruente con ese querer y con el fin debido.

– A veces Dios quiere con voluntad buena que uno muera, aunque alguien quisiera tal muerte inicuamente.

– Y por el contrario, alguien puede querer que uno viva, siendo así que Dios quiere que muera; y, sin embargo, aquél tiene una voluntad buena, aunque Dios no quiera eso.

b) A veces Dios quiere que se cumpla algún bien que el hombre realiza por medio de una acción mala; como quiso la pasión de Cristo y, sin embargo, los judíos la llevaron a cabo por medio de una mala acción: y aunque la acción no le fue grata, sí lo fue la pasión.

Objeción: O Dios quiso que Cristo padeciera por parte de los judíos, o no. Si no quiso, entonces se realizó algo que Dios no quiso que se hiciera. Si quiso, entonces quiso que sucumbiera a manos de los judíos; y, en consecuencia, que los judíos le quitaran la vida.

Respuesta: Dios quiso que Cristo sucumbiera a manos de los judíos, en cuanto a la pasión por parte de Cristo, no en cuanto a la acción por parte de los judíos. Luego de que "quiso que muriera" no se sigue que "quiso que sucumbiera a manos de ellos".

2. *Algunas dudas sobre esta cuestión.*

1ª Duda: Si también a los hombres santos debió serles grato el que Cristo fuese inmolado.

Respuesta: Debía serles grato en razón del efecto, a saber, de nuestra redención, no en razón de la crucifixión misma y de la aflicción de Cristo.

2ª Duda: Si debemos alegrarnos de la pasión de los mártires.

Respuesta: Hay una diferencia entre la pasión de Cristo y la de los mártires, pues la pasión de los mártires no puede sernos grata por la redención, como la de Cristo; sino por otros motivos puede sernos grata o no grata, y en ambos casos, por una voluntad. Puede sernos grata por la corona y la gloria del mártir, y por el acto de eximia virtud; puede no sernos grata por la crueldad de los tormentos.

A veces, el hombre, con buena voluntad, quiere algo distinto de lo que Dios quiere; y, otras veces, con mala voluntad quiere lo que Dios quiere con voluntad buena.– Ha de tenerse en cuenta también, que, unas veces, es mala la voluntad del hombre que quiere lo mismo que Dios quiere que se haga; y, otras veces, hay buena voluntad en el hombre que quiere una cosa distinta de la que Dios quiere.

Que la voluntad del hombre se considera buena en relación con dos cosas.– En efecto, para que la voluntad del hombre sea buena, debe necesariamente considerar qué le conviene querer y con qué finalidad. Entre la voluntad de Dios y la voluntad del hombre la diferencia es tan grande que en algunas cosas es conveniente que Dios quiera una cosa y el hombre otra. De ahí que San Agustín en *Enchiridion* (101) diga: “Algunas veces, el hombre con buena voluntad quiere algo que Dios no quiere con una voluntad mucho más ampliamente y más ciertamente buena, pues la voluntad de Él nunca puede ser mala: como si el buen hijo quiere que viva su padre y Dios, con buena voluntad, quiere que muera. Y, a la inversa, puede suceder que el hombre con mala voluntad quiera lo que Dios quiere con buena: como si un hijo malo quisiera que su padre muriera y también Dios lo quisiera. Evidentemente, aquel hijo quiere lo que no quiere Dios, en cambio, este último hijo quiere lo que quiere también Dios; y, sin embargo, está más bien de acuerdo con la buena voluntad de Dios la piedad del primero, aún queriendo otra cosa, que la impiedad del segundo, aún queriendo lo mismo. En efecto, es muy importante saber qué querer conviene al hombre, qué querer conviene a Dios, y a qué fin cada uno dirige su voluntad, para que sea aprobado o desaprobado”. Pues, puede querer un bien que no le convenga querer; y puede querer un bien que le convenga, pero sin referirlo a un fin recto; y por esto, la voluntad no es buena.

La buena voluntad de Dios se cumple mediante la mala voluntad de los hombres, como acaece en la pasión de Cristo, donde se hizo algo que Dios quiso con voluntad buena y los judíos lo quisieron con voluntad mala; sin embargo, quisieron también algo que Dios no quería.– No se debe pasar por alto lo siguiente, en algunas ocasiones, la voluntad buena de Dios se cumple mediante la mala voluntad del hombre, como sucedió en la crucifixión de Cristo: Dios, con voluntad buena quiso que muriera; en cambio, los judíos, con voluntad impía, lo crucificaron. También los judíos, con mala voluntad querían algo que Dios, con una voluntad buena quería: que Cristo padeciera y muriese; pero también querían otra cosa que Dios no quería: matar a Cristo; y esto fue una mala acción y un pecado. Evidentemente, Dios no quería el acto de los judíos, pero quiso la pasión de Cristo; como Cristo dice a su Padre en el *Salmo*: “Tú conoces cuando me siento y cuando me levanto” (*Sal*., 138, 2). Esto es, tú has querido y aprobado mi pasión, pues te ha agradado. Así pues, toda la Trinidad ha querido que Cristo padeciera, y, sin embargo, no quería que los judíos lo mataran: puesto que quería la pena de Cristo, pero no quería la culpa de los judíos; y sin embargo, no la excluía; pues, si la hubiera excluido, no hubiera sucedido.

Objeción.– Pero, contra estas afirmaciones, se plantea la objeción siguiente: si Dios ha querido que Cristo padeciera, evidentemente: o quería que padeciese por parte de los judíos, o no. Si quería que no padeciera en manos de los judíos, puesto que padeció,

ciertamente sucedió lo que Dios no quería que sucediese. Por consiguiente, si quería que padeciese en manos de los judíos, entonces quería que fuese matado por los judíos. Luego quería que los judíos lo mataran.

Respuesta.– Y respondiendo a esta objeción, afirmamos que se debe conceder absolutamente que Dios ha querido que Cristo padeciera y muriera, puesto que su pasión fue un bien y la causa de nuestra salvación. Ahora bien, cuando se dice: "Quería que padeciese o fuese matado por los judíos", en esta proposición se debe distinguir. En efecto, si se interpreta así: quería que él recibiera la pasión o crucifixión inferida por los judíos; el sentido es verdadero. Pero, si se interpretara así: quería que los judíos lo mataran; es falso. Pues Dios no quería la acción de los judíos que era mala, sino que quería la pasión, que era buena; y esta voluntad se cumplió mediante las voluntades malas de los judíos. De ahí que San Agustín, en el *Enchiridion* (101) diga: "Dios cumple algunas voluntades suyas, evidentemente buenas, a través de las voluntades malas de los hombres malos, como Cristo, con la voluntad buena del Padre fue muerto por nosotros a través de los judíos malvados. Y fue un bien tan grande que el apóstol Pedro, cuando no quería que esto sucediese, fue llamado Satanás por el mismo que fue muerto".

Aquí tienes claramente que la muerte de Cristo ha sido un gran bien; y Pedro, porque no quería este bien, fue amonestado.

Si ha agradado a los hombres buenos que Cristo padeciera y muriera; sin duda, les agradó en vistas a nuestra redención, pero no les agradó la contemplación del tormento.– Con esto se da solución a una cuestión, que suele plantearse: si ha debido agradar a los varones santos, que Cristo padeciera y fuera muerto. Les ha debido agradar al contemplar nuestra redención, pero no su tormento. Por lo tanto, quisieron y ardientemente desearon que Cristo fuera muerto para la liberación del hombre y el cumplimiento de la voluntad divina, pero no sintieron alegría ante a su aflicción. Por consiguiente, sobre un mismo hecho se alegraban y se entristecían, pero se alegraban por un motivo y se apenaban por otro. Luego querían que Cristo muriera por la redención del hombre, y, sin embargo, sus corazones estaban conmovidos respecto a su muerte, de modo diverso por diversos motivos.

Qué se debe pensar de las pasiones de los santos: ¿debemos quererlas o no?– Si se trata de averiguar si se debe pensar del mismo modo de las pasiones y del martirio de los santos, decimos que hay una diferencia entre la pasión de la cabeza y la pasión de los miembros. Pues la pasión de Cristo es la causa de nuestra salvación, cosa que no lo es la pasión de ningún santo. Solamente hemos sido redimidos por la pasión de Cristo. Ciertamente, las pasiones de los santos no sólo sirvieron de provecho a quienes la sufrieron, sino también a los demás fieles. Sin embargo, no constituyen nuestra redención: esta redención la pudo conseguir la sola pasión de aquél que es Dios y hombre. Luego la pasión de Éste, la quisieron las almas piadosas de los creyentes, y quisieron que se realizara tal como pensaban que se iba a realizar.

Que podemos querer y no querer las pasiones de los santos, y ambas cosas con buena voluntad.– Ahora bien, nosotros podemos querer y no querer las pasiones de los santos; y podemos desear las dos cosas con una voluntad buena, si nos ponemos fines rectos. En efecto, a algunos les agradó la pasión de Pablo, porque veían su premio aumentado y proporcionado con ella; y es evidente que tenían una voluntad buena, que estaba de acuerdo con la voluntad de Pablo, con la que él deseaba "morir y estar con Cristo" (*Flp.*, 1, 23). También tuvieron buena voluntad, debido a la compasión de su piedad, quienes han querido que Pablo declinase la pasión y huyera de las manos de los inicuos. De ahí que San Agustín, en *Enchiridion* (101), diga: "Aparecían buenas las voluntades de los piadosos fieles quienes no querían que el apóstol Pablo fuera a Jerusalén, para que allí no padeciera los males que el profeta Agabo había profetizado, y sin embargo, Dios quería que él padeciera para anunciar la fe de Cristo, poniendo en práctica el propio martirio de Cristo. Él no cumplió su buena voluntad mediante las buenas voluntades de los cristianos, sino a través de las perversas voluntades de los judíos; y estaban más cerca de Él los que no querían lo que Él quería, que aquellos por los que –queriendo aquello– se realizó lo que Él quería, puesto que, con voluntad perversa, cumplieron lo que Dios ha querido con voluntad buena.

Así también sucedió en la pasión de Cristo. En efecto, lo que Dios quería, lo querían también Judas, los judíos y el diablo. Sin embargo, la muerte de Cristo, la quería Dios con una voluntad buena, pero aquellos la querían con una voluntad malvada. A pesar de todo, aquellos querían un acto que Dios no quería.

Aquí se acaba el primer libro sobre el misterio de la Trinidad.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber hecho la exposición de la voluntad de Dios, aquí trata de la conformidad de nuestra voluntad a su voluntad. La exposición se divide en dos partes: en la primera, determina la verdad; en la segunda, partiendo de la verdad determinada, señala algunas cuestiones, en el pasaje que empieza: "Con esto se da solución a una cuestión". La primera parte se divide en tres: en la primera, muestra que la voluntad malvada del hombre concurre con la voluntad de Dios en el mismo objeto querido, mientras que la voluntad buena del hombre tiende a lo contrario; en la segunda, muestra que la voluntad buena de Dios se completa también o se cumple mediante la voluntad mala del hombre, en el pasaje que empieza: "No se debe pasar por alto lo siguiente, en algunas ocasiones, la voluntad buena de Dios se cumple mediante la mala voluntad del hombre"; en la tercera, excluye una objeción, en el pasaje que empieza: "Pero, contra estas afirmaciones se plantea la objeción".

"Con esto se da solución a una cuestión". Aquí, partiendo de las cosas determinadas, procede a la solución de dos cuestiones: y la primera de estas versa sobre la pasión de la cabeza, esto es, de Cristo; en la segunda, se trata de la pasión de sus miembros, esto es, de los mártires, en el texto que empieza: "Si se trata de averiguar si se debe pensar del mismo modo de las pasiones y martirio de los santos, decimos que hay una diferencia entre la pasión de la cabeza y la pasión de los miembros".

Cuestión única

Aquí se plantean cuatro puntos: 1. Si la voluntad del hombre puede conformarse a la voluntad divina; 2. En qué cosa se considera principalmente la conformidad; 3. Si todos están obligados a dicha conformidad; 4. Si están obligados también a la conformidad que existe en el objeto querido.

Artículo 1: Si la voluntad humana puede conformarse a la voluntad divina (I-II q19 a9)

OBJECIONES

1. Parece que la voluntad humana no puede conformarse a la divina. En efecto, en *Isaías,* 55, 9, se dice: "Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros". Es así que la tierra nunca puede conformarse al cielo. Luego tampoco lo pueden hacer los pensamientos o las voluntades de los hombres a la voluntad divina.

2. Entre las cosas cuya distancia es infinita ninguna conformidad hay, ya que la conformidad se produce de acuerdo con una cierta aproximación. Ahora bien, la distancia entre la voluntad de Dios y la voluntad humana es infinita: pues cuanto Dios dista del hombre, tanto dista su voluntad de la voluntad del hombre, como dice la *Glosa* sobre el *Salmo,* 32, 1: "Alegraos, justos, en el Señor", etc. Luego la voluntad del hombre no se conforma a la voluntad divina.

3. La conformidad establece la conveniencia de dos cosas en una forma, como lo muestra el nombre mismo. Es así que todas las cosas que convienen con algo único tienen algo anterior y mas simple que ellas, a saber, aquello en lo que convienen. Luego parece que ninguna voluntad creada puede conformarse a la voluntad divina, puesto que nada es más simple y anterior a la propia voluntad divina.

4. Nada hay conforme, sino a lo conforme, puesto que la conformidad es una relación de equiparación, estableciendo una referencia semejante en ambos extremos. Es así que no decimos que la voluntad divina es conforme a la voluntad humana. Luego tampoco a la inversa.

EN CONTRA, nada regulado es recto, a no ser por conformidad a la regla. Es así que la voluntad divina es regla de la voluntad humana, y su entendimiento es regla del entendimiento humano. Luego toda voluntad recta es conforme a la voluntad divina.

Además, la voluntad de cualquiera que obedece voluntariamente se conforma a la voluntad del que manda. Es así que muchos obedecen voluntariamente a los preceptos divinos. Luego la voluntad de muchos se conforma a la voluntad divina.

SOLUCIÓN

La conformidad es la conveniencia en una sola forma, y, así, se identifica con la semejanza que la unidad de cualidad causa, como se dice en el libro V de *Metaphysica* (texto 20). Por lo tanto, de este modo, se conforma a Dios algo que se le asemeja.

Ahora bien, se dice que las cosas son semejantes de dos modos: o porque participan de una forma, como dos cosas blancas de la blancura; y así, es preciso que todo lo semejante sea un compuesto: de aquello, en lo que conviene con el otro semejante; y de

aquello, en lo que se diferencia del mismo, puesto que –según Boecio (*De Specie*)–, la semejanza solamente sucede en las cosas diferentes. Por lo tanto, de este modo, nada puede haber semejante, ni conveniente, ni conforme a Dios, como a menudo se halla expresado por los filósofos.

O también las cosas son semejantes de otro modo: porque una de ellas tiene participativamente la forma e imita a la otra, la cual la posee esencialmente. Como si un cuerpo blanco se dijera que es semejante a la blancura separada, o se dijera que un cuerpo ígneo es semejante a la incandescencia del mismo fuego. Esta semejanza que establece la composición en una cosa y la simplicidad en la otra, puede existir entre la criatura y Dios; participando la criatura de la bondad, de la sabiduría o alguna otra cosa del mismo género, de los que cada uno, en Dios, es su esencia. Y de este modo, nuestra voluntad se conforma a la voluntad divina.

Pero se puede entender esta conformidad de la voluntad: o de la potencia misma de la voluntad, o del acto de la voluntad. La potencia de la voluntad le ha sido otorgada al hombre de acuerdo con el ejemplar de la voluntad divina, que pertenece a la semejanza en la que se encuentra la razón de imagen y es común a los buenos y a los malvados; de esta conformidad no hablamos aquí. Aquí hablamos de la conformidad del acto de la voluntad, que también se llama voluntad, puesto que en esta conformidad se encuentra el mérito e incluso el demérito. Y el hombre es causa del acto de la voluntad, pero no de la potencia; por lo tanto, esta conformidad sólo se halla en los buenos.

RESPUESTAS

1. En ese pasaje, el Señor habla de los malvados, que son significados con la imagen de la tierra, los cuales, en el acto de su voluntad, se alejan de la semejanza divina.

2. Entre las cosas que distan infinitamente es imposible la conformidad a modo de igualdad, o incluso, según una conveniencia en la participación en algo que les sea común a ambas, a no ser del modo que ha sido indicado antes, en el cuerpo del artículo.

3. Con esto resulta clara la respuesta a la tercera objeción que procede de acuerdo con el primer modo de la distinción señalada.

4. Según Dionisio (*De div. nom.*, 9), la conversión de la semejanza no es recibida: ni en las causas, ni en los causados en los que se habla de semejanza por imitación, sino sólo en los equipotentes en los que se encuentra una semejanza mediante una participación semejante de la misma cosa. En efecto, no decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino a la inversa. Luego no se debe hablar de que Dios es semejante o conforme a la criatura, sino de que la criatura se conforma a Dios, imitándolo en cuanto le es posible.

Artículo 2: Si la conformidad de las voluntades es principalmente considerada según el objeto querido
(I-II q19 a10)

OBJECIONES

1. Parece que la conformidad de las voluntades es considerada sobre todo de conformidad con el objeto querido. En efecto, la conformidad es considerada de acuerdo con la conveniencia en la forma. Es así que la forma y la perfección de la voluntad son el mismo objeto querido, como también el objeto conocido es la perfección del que conoce. Luego la conformidad de las voluntades se produce de acuerdo con la conveniencia en el objeto querido.

2. Los actos son conocidos y juzgados por sus objetos según el Filósofo (*De an.,* II, texto 33). Es así que el objeto de la voluntad es el objeto querido. Luego parece que la conformidad de las voluntades se produce según la unidad del objeto querido.

3. Si se dijera que el objeto de la voluntad es el bien y que la conformidad es considerada de acuerdo con él, sucede lo contrario: la voluntad sólo es del bien. Luego, si, partiendo de la conveniencia en el bien, existe la conformidad de la voluntad, parece que toda voluntad, incluida la del pecado, se conformaría a la voluntad divina.

4. La voluntad de los que dan muerte a Cristo no sólo concurre con la voluntad divina en un mismo objeto querido, sino también en un cierto bien, esto es, en la pasión de Cristo, que fue un gran bien. Luego, si la conformidad es considerada según esto, parece que la voluntad de los judíos ha sido conforme a la voluntad divina.

5. La bondad depende del fin. Ahora bien, acaece que uno que obra por un buen fin no se conforma a la voluntad divina, como el que roba a un rico para dar limosna a los pobres. Luego parece que la conformidad de la voluntad tampoco es considerada de acuerdo con el fin.

6. Si se dijera que es considerada sobre todo en que el hombre quiera lo que Dios quiera que quiera, sucede lo contrario: el objeto querido y el querer sólo se identifican accidentalmente, como cuando el querer de uno es el objeto querido por el otro. Ahora bien, esta conformidad hace referencia a la voluntad divina, en cuanto que nuestro mismo querer es querido por Dios que quiere que nosotros queramos esto que queremos. Luego, de este modo, nuestro querer no se conforma al querer divino, a no ser accidentalmente. Y así, teniendo en cuenta todas estas cosas, parece que la conformidad se debe considerar según el objeto querido.

EN CONTRA, dos contrarios, en cuanto tales, no se conforman a la misma cosa. Ahora bien, dos voluntades de los santos, sobre objetos queridos opuestos, se conforman a la voluntad divina, puesto que ambos son rectos, como resulta claro en el texto, ya que

unos no querían la muerte de Pablo, que Él quería. Luego la conformidad no es según el objeto querido.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo anterior, aquí se examina la conformidad en cuanto al acto de la voluntad. Ahora bien, el acto de la voluntad humana puede imitar al acto de la voluntad divina de dos modos. O bien respecto al ser de la naturaleza; y no hablamos aquí en este sentido, puesto que esto no conviene al acto de la voluntad según que sale de la potencia, cuya conformidad no hemos tomado en consideración. O bien en cuanto a la perfección sobreañadida según la cual se dice que el acto es tal o cual. Ésta es la conformidad que aquí buscamos; y se produce según la especie de la moralidad.

Ahora bien, esta conformidad puede ser considerada de cuatro modos de acuerdo con su relación a las cuatro causas. Primero, según la causa material como cuando es el mismo objeto querido que es como la materia sobre la que se produce el acto de la voluntad; y ésta es una conformidad relativa y no absoluta, puesto que el ser absoluto proviene no de la materia, sino de la forma. Segundo, según la causa eficiente, como cuando uno quiere lo que Dios quiere que él quiera; pues Dios ha hecho en él este ordenamiento de la voluntad. Tercero, según la causa final, como cuando uno ordena sus actos a la gloria de Dios, por la cual Dios hizo todas las cosas; y la conformidad se muestra esencialmente en estos dos casos. Cuarto, según la causa formal, de modo que uno quiera por caridad, como Dios quiere todas las cosas por caridad: pues la forma del acto proviene del hábito, y en esto consiste la perfección de la conformidad.

La razón, pues, de esta aserción es que la similitud esencial de algunas cosas es considerada dependiendo de aquello de donde se toma la especie. Ahora bien, la especie de cualquier acto voluntario se extrae del objeto, que es la forma de la voluntad que produce el acto. Dos cosas concurren a la constitución del objeto de un acto: una, que es como lo material, y otra, que es como lo formal; ambas completan la razón de objeto, como la luz y el color concurren al objeto visible. Ahora bien, lo que se comporta como material respecto al objeto de la voluntad, es cualquier realidad querida; pero la razón de objeto es completada por la razón de bien. Por lo tanto, el acto de la voluntad humana se conforma a la voluntad divina; ese acto tiende al bien, como la voluntad divina. Y de ahí también que el acto bueno represente la bondad divina.

Y ésta es la conformidad según la causa eficiente, puesto que Dios ha ordenado todas las voluntades al bien. Y Dios quiere que nosotros queramos esto en cuanto que nuestra voluntad ha sido ordenada. Pero esta conformidad incluye la conformidad por el fin, en cuanto que este objeto querido tiene la razón de bondad por el fin, aunque, algunas veces, sea también en sí un bien. Por ello, de acuerdo con esto, se considera esencialmente la conformidad, pero no partiendo de la misma cosa querida, de la cual el acto no toma la especie. Finalmente, el hábito de la caridad añade perfección a la bondad del acto. Por lo tanto, la perfección de la conformidad es considerada según la causa

formal, de modo que el acto de nuestra voluntad es tanto más conforme a la voluntad divina cuanto mejor y más perfecto sea.

RESPUESTAS

1. Lo querido no es la perfección de la voluntad, ni su objeto, a no ser en cuanto se mantiene bajo el carácter del bien. Como tampoco el color es el objeto y la perfección de la visión, a no ser en cuanto se encuentra bajo el acto de la luz.

2. De esto resulta clara la respuesta a la segunda objeción.

3. En quien peca, la voluntad de la razón no tiende a lo que es bueno para sí, sino que tiende a lo que es bueno para otro, esto es, para la potencia concupiscible y la irascible: pues el hombre no es hombre por lo concupiscible o irascible, sino que lo es por la razón. Por ello, no hay una voluntad buena. Pero si la potencia irascible tendiera por sí a su objeto, que es su bien, no es culpable, como sucede en los animales, y tiene además una cierta conformidad con la voluntad divina, en la medida en que tiende hacia aquello a lo que Dios la ha ordenado.

4. La pasión de Cristo tenía dos aspectos: primero, que era salvadora del género humano; y así, la cosa querida estaba bajo la razón de bien y era querida por Dios y por los santos. Segundo, que era constitutiva de la aflicción de un inocente; y así, no tenía la razón de bien y era querida por los judíos. De ahí que ellos no querían el bien de modo absoluto, sino accidentalmente; mientras que, hablando con propiedad, querían absolutamente el mal, considerado como un bien en cuanto que daba satisfacción a su ira o envidia.

5. Como la forma natural está en la materia por el agente, así la forma de la bondad está en el objeto querido por el fin, y, de la misma manera que la materia no proporcionada a la forma, aunque sobrevenga el agente debido, nunca consigue la forma, como la piedra no se convierte en carne por la facultad digestiva; así también, el objeto querido, no proporcionado a la bondad, aunque sea el fin bueno, nunca recibe la bondad. Así son aquellas cosas que son malas por sí mismas, como hurtar y otras cosas semejantes, a no ser que sea eliminada de ellas su deformidad mediante la autoridad divina, tal y como se ha dicho antes, en la distinción 47, cuestión única, artículo 3.

6. Todo objeto querido por Dios imita su voluntad en cuanto que es tal y como Dios quiere, pero no la imita en la razón de querer y en la bondad del acto de la voluntad humana; sólo la imita el acto de la voluntad humana que tiende al bien que ha sido ordenado de acuerdo con la voluntad de Dios. Por lo tanto, hay allí conformidad de nuestra voluntad, no sólo en cuanto que es querida, sino también en cuanto que es volente y emite un acto bueno de la voluntad.

Artículo 3: Si no estamos obligados a conformarnos a la voluntad divina
(I-II q19 a10)

OBJECIONES

1. Parece que no estamos obligados a conformarnos a la voluntad divina. En efecto, de la misma manera que la rectitud de la voluntad humana se produce por la conformidad a la voluntad divina, así también, la rectitud de nuestro entendimiento se produce por la conformidad al entendimiento divino. Es así que no todos están obligados a conformar su entendimiento al entendimiento divino; de otro modo, nadie, teniendo una opinión falsa, se salvaría. Luego, por el mismo motivo, no estamos obligados a la conformidad a la voluntad.

2. Nadie está obligado a lo que le es imposible; de otro modo, el pecado no sería voluntario, sino necesario. Es así que la voluntad obstinada en el mal no puede estar conforme con la voluntad divina que siempre es buena. Luego parece que estos no están obligados a la conformidad con la voluntad.

3. El que peca, en el mismo acto del pecado, no conforma su voluntad con la voluntad divina. Luego, si todos estamos obligados a la conformidad, parece que todo el que peca, cometerá un doble pecado: el pecado de transgresión que comete, y el pecado de omisión con el que no cumple la conformidad a la que está obligado; y esto es falso.

4. Todo el que no hace aquello que está obligado a hacer, al omitirlo, peca mortalmente. Es así que todo el que peca venialmente, con el mismo acto, no conforma su voluntad a la voluntad divina. Luego si está obligado a esto, peca mortalmente. Pero esto es falso; luego también lo primero.

5. Sucede todo lo que Dios quiere que suceda. Luego nosotros queremos todo lo que quiere que queramos. Ahora bien, los malvados no quieren hacer el bien. Luego Dios no quiere que ellos hagan el bien. Es así que los malos pecan con su alejamiento de aquello a lo que están obligados. Luego parece que no están obligados a querer lo que Dios quiere que ellos quieran. Pero precisamente en esto consistía la conformidad con la voluntad.

6. Como el objeto querido por Dios nos es desconocido, así también lo es el fin al que su obra está ordenada por Él, dado que en las cosas naturales la mayor parte de las veces es difícil asignar el fin. Es así que nadie está obligado a lo que ignora. Luego no estamos obligados a aquella conformidad que corresponde al fin.

7. Nadie está obligado a lo que no está en su poder. Es así que el tener caridad no nos viene de nosotros mismos. Luego parece que no estamos obligados a la conformidad que está en la forma de la caridad.

EN CONTRA, todos estamos obligados a obedecer a Dios y a tener una voluntad recta. Es así que esto sólo puede suceder si nos conformamos a la voluntad divina. Luego todos estamos obligados a esa conformidad.

SOLUCIÓN

Se dice que alguien está obligado propiamente a aquello que, si no lo hace, incurre en pecado. En todas las cosas, tanto naturales, como voluntarias, se verifica el pecado porque algo no consigue lo que le ha sido ordenado –así se dice en el libro II de *Physica* (texto 82)–, como resulta claro en los monstruos y en los errores que se verifican en las operaciones del arte. Sin embargo, sucede de modo diferente en las cosas naturales y en las voluntarias, puesto que en las naturales el defecto en el orden se verifica por la necesidad de la materia, mientras que en las voluntarias, la propia voluntad es la causa de su defecto; puesto que está en nuestras manos el poder fallar o no fallar.

Por lo tanto, el defecto de la voluntad con relación a aquello para lo que ha sido ordenada, no sólo tiene razón de pecado, sino también de culpa. Así pues, dado que se ha dicho que la conformidad de la voluntad es considerada en la medida que tiende, mediante su acto, a lo que se ha ordenado, es necesario que la falta de conformidad lleve al pecado y a la culpa. Y por ello estamos obligados a la conformidad de nuestra voluntad.

Hay que tener presente que nosotros estamos obligados directamente a algo, esto es, en cuanto que por sí está en nuestro poder; y así, estamos obligados a la conformidad con la que queremos aquello que conviene que queramos, y según un fin recto, puesto que tenemos el poder para las dos cosas mediante nuestras capacidades naturales. En cambio, estamos obligados a algo de modo indirecto, como para tener la gracia, lo cual en sí no está en nuestro poder. Pero sí está en nuestro poder hacer algo con lo que, una vez hecho, obtendremos la gracia. Y, de este modo, estamos también obligados a aquella conformidad que tiene su ser según la forma de la caridad.

RESPUESTAS

1. No son casos semejantes el caso de la voluntad y el del entendimiento, puesto que el defecto del entendimiento no está en nuestro poder, como lo está el defecto de la voluntad. En efecto, el entendimiento es, a veces, constreñido violentamente con argumentos –como se dice en el libro V de *Metaphysica* (texto 6)–, mientras que la voluntad no lo es. Y, sin embargo, en las cosas que son necesarias para la salvación estamos obligados a conformar nuestro entendimiento al divino, como sucede en las cosas que pertenecen a la fe; puesto que en éstas, si hacemos lo que está en nuestras manos, no nos faltará el auxilio divino. También en las demás cosas pecaría el que voluntariamente impugnara la verdad según el entendimiento y se adhiriera a lo falso.

2. En tanto que la voluntad esté obstinada, no puede simultáneamente ser conforme a la voluntad divina. Ahora bien, en nuestro estado itinerante no hay nadie que no pueda

deponer la obstinación de la mente y conformarse así a la voluntad divina. Sin embargo, a los condenados se les ha infligido como pena el no ser nunca curados de su obstinación, y, a pesar de todo, permanece en ellos la culpa perpetua justamente con la pena incesante. Pero ya no merecerán, porque no están en camino, sino que llegaron al término, donde está la pena.

3. La conformidad de la voluntad es común a todos los preceptos de la ley natural y escrita, con los que somos ordenados al bien. Por lo tanto, todo el que peca contra un precepto cualquiera, peca contra la conformidad. Pero no comete dos pecados, puesto que lo común no añade número a lo propio.

4. Los preceptos afirmativos no obligan en todas las circunstancias, puesto que nos es imposible obrar siempre, como se dice en el libro *De somno et vigilia*. Por lo cual, no es preciso que conformemos siempre en acto nuestra voluntad a la divina, sino que es suficiente que la conformemos siempre en hábito, y, a veces, en acto. Por ello, quien peca venialmente, no comete algo contra la conformidad; sino que solamente obra fuera de la conformidad, como fuera de la ley.

5. Cuando se dice que la conformidad es considerada en cuanto que queremos lo que Dios quiere que queramos, se entiende de la voluntad antecedente, cuyo efecto es la ordenación de nuestra naturaleza al bien. En cambio, la objeción se refiere a la voluntad consiguiente. Luego el razonamiento no tiene validez.

6. Aunque no podamos conocer el fin propio, sin embargo, podemos conocer el fin último del que deriva toda la bondad en los fines próximos, de modo que ordenemos todas las cosas a Dios, quien ha hecho todas las cosas por sí mismo, como está escrito en *Proverbios*, 16.

7. La respuesta a la séptima objeción resulta clara con lo que se ha dicho.

Artículo 4: Si estamos obligados a la conformidad en el objeto querido
(I-II q19 a10)

OBJECIONES

1. Parece que no estamos obligados a la conformidad en el objeto querido. En efecto, nadie está obligado a lo desconocido. Es así que el objeto querido por Dios nos es desconocido, como también su preconocimiento. Luego parece que no estamos obligados a ello.

2. Si se dijera que puede ser revelado a alguien, sucede lo contrario: establecido que a uno se le revele su condenación, éste no está obligado a querer su condenación; aún más, está obligado a querer su salvación, puesto que está obligado a amarse con amor de caridad y a desear para sí mismo el sumo bien. Luego no está obligado a querer lo que él sabe que Dios quiere.

3. Cristo sabía que su pasión era querida por Dios, y, sin embargo, no ha querido la pasión con una cierta voluntad, como más adelante dice el Maestro, en el libro III, distinción 17. Luego parece que no estamos obligados a la conformidad en el objeto querido, puesto que Cristo no ha omitido ninguna de las cosas que corresponde a la rectitud de la vida, a las que todos estamos obligados.

4. La objeción se plantea acerca de la bienaventurada Virgen, que no quería la pasión de su hijo; de otra manera, no se hubiera entristecido con su muerte. Pero esta afirmación es contraria a la que está escrita en *Lucas,* 2, 35: “Una espada atravesará tu alma”.

5. La voluntad divina se nos da a conocer a través de los signos de la voluntad. Ahora bien, la permisión, que es uno de los signos, incluye también los males de culpa, que de ningún modo debemos querer. Luego no estamos obligados a conformar nuestra voluntad a la divina en el objeto querido.

EN CONTRA, la *Glosa* (interlineal) sobre el pasaje del *Salmo,* 104, “No se ha adherido a mí un corazón malvado”, dice: “Tiene un corazón malvado quien no quiere lo que quiere Dios”. Es así que todos estamos obligados a no tener un corazón malvado. Luego estamos obligados a conformar nuestra voluntad a la voluntad divina en el objeto querido.

Además, según Tulio (*De amicitia*), es propio de los amigos querer y no querer las mismas cosas. Es así que estamos obligados a ser amigos de Dios. Luego estamos obligados a querer lo que Él quiere.

SOLUCIÓN

Se dice que Dios quiere algo con voluntad antecedente; y según esto no hay duda de que debemos conformar nuestra voluntad a la voluntad divina en el objeto querido,

puesto que es éste para el que nuestra voluntad ha sido ordenada. También se dice que quiere algo con voluntad consiguiente; y el objeto querido no siempre nos es conocido, a no ser cuando se manifiesta por su operación; y esto añade una razón de bondad a la cosa, de modo que pueda ser querida porque Dios la quiere. En efecto, de la misma manera que algo tiene en sí la bondad, como, por ejemplo, hacer limosna y, sin embargo, se le añade una cierta razón de bondad proveniente del fin, así también le sobreviene una cierta razón de bondad por el hecho de que ha sido querido y ordenado por Dios. Pues, por el hecho de que algo es aprehendido como querido por Dios, es aprehendido como bueno. Por lo tanto, la voluntad, que sigue a esta aprehensión está obligada a tender a ello. De otro modo, el movimiento de la voluntad no sería bueno, ni conforme a Dios, si huyera del bien.

Sin embargo, se debe tener en cuenta que, al ser diversos los grados del apetito que se siguen de diversas aprehensiones, ningún apetito está obligado a atender a aquel bien cuya razón de ser no aprehende. Por ejemplo, en nosotros hay un cierto apetito sensitivo que sigue a la aprehensión del sentido, el cual solamente versa sobre el bien conveniente según el cuerpo. Por lo tanto, con este apetito es deseable lo deleitable según el sentido; pero de ningún modo es deseado un bien espiritual, como la ciencia.

Hay también en nosotros una cierta voluntad natural, con la que apetecemos lo que en sí es un bien para el hombre, en cuanto que es hombre. Y esto sigue a la aprehensión de la razón, en la medida en que considera una cosa de modo absoluto; como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la santidad y semejantes.

Hay también en nosotros una voluntad deliberada que acompaña al acto de la razón que delibera sobre el fin y sobre diversas circunstancias. Según esta voluntad tendemos a lo que tiene razón de bondad por el fin o por alguna circunstancia.

Por consiguiente, si hay una cosa que tenga todas las razones de bondad, cualquier apetito, si es recto, tiende a ella. Pero, si falta alguna razón de las citadas, es preciso que ese apetito al que le corresponde tal razón, no tienda a ella; sino, quizá, al contrario, si casualmente tiene la razón contraria. Como el amputar por la salud contrista sensiblemente, y no es en sí un bien, pero lo es por el fin; y, por esto, sólo la voluntad deliberadora elige la amputación, pero la voluntad natural y el apetito sensitivo la aborrecen.

De modo semejante se debe decir en nuestro caso. En efecto, si se aprehende que algo es querido por Dios –lo cual se manifiesta principalmente por el signo de la operación–, la voluntad deliberadora, que sigue a la razón, en cuanto que ésta aprehende y hace el contraste sobre la razón de bondad, está obligada a quererlo, aunque la voluntad natural y el apetito sensitivo lo rehuyan. Y al rehuir, se conforman a la voluntad divina, en la medida en que tienden al bien según la razón aprehendida; como sucede en aquél que piadosamente se duele de la muerte de su padre o de cualquier persona que es

útil en la Iglesia.

Sin embargo, se debe tener en cuenta que, en tales casos, el movimiento de la voluntad deliberada es corrupto en los pecadores, quienes abandonan totalmente la deliberación de la razón y siguen el impulso de la voluntad natural y sensitiva, renegando del ordenamiento de Dios. En cambio, en los justos que están en camino, el movimiento permanece, sin duda, íntegro, pero imperfecto bajo dos aspectos: primero, por parte del conocimiento, puesto que no conoce plenamente la voluntad divina; segundo por parte de la afección, puesto que se retrasa debido a los movimientos inferiores. Por lo tanto, en estos es suficiente con no ser recalcitrantes respecto al ordenamiento divino. Y no es preciso experimentar, según la voluntad, el gozo que va a sobrevenir, como también lo dice el Filósofo (*Eth*., III, 10): “Es suficiente que el hombre fuerte no se entristezca en el peligro de muerte, aunque no se alegre, como sucede en los actos de otras virtudes”. Y ésta es la conformidad propia del estado itinerante.

Por su parte, en los bienaventurados, el movimiento de la voluntad por la deliberación es íntegro y perfecto, no solamente por parte del conocimiento, ya que conocen plenamente la voluntad divina, sino también por parte de la afección, que domina a todo apetito inferior, y en nada es retardado o impedido. Por lo tanto, al ver lo que Dios quiere, y que ellos mismos quieren, experimentan el gozo; y sobre esto, en el *Salmo,* 57, 11, se dice: “Gozará el justo al ver el castigo”.

RESPUESTAS

1. El objeto querido por Dios, en cuanto a la voluntad antecedente, nos es conocido por la propia inclinación natural. Pero el objeto querido de la voluntad consiguiente se nos da a conocer: o por revelación o por la operación.

2. Aquella suposición es casi imposible, puesto que a nadie se le revela su condenación, ni tampoco a los ángeles, como dice San Agustín (*De Gen. ad litt.,* 11, 17 y 18): pero si se revelase, podría creer que se ha dicho según la conminación y no según la presciencia. Sin embargo, está obligado a querer este ordenamiento de la justicia en el que, si muere en pecado, es condenado; puesto que es esto lo que Dios quiere, y no la condenación en sí, ni tampoco la culpa.

3. y 4. Cristo, con la voluntad racional deliberada quería su pasión, y, de modo semejante, la bienaventurada Virgen y cualquier santo; aunque la voluntad natural disintiera.

5. La permisión no significa nunca que la voluntad divina se refiera a la culpa, sino al bien que se añade a la culpa.

Exposición del texto de Pedro Lombardo

“Evidentemente, Dios no quería el acto de los judíos”. Parece que esto es falso, puesto que la pasión es el efecto de la acción, por lo tanto, si quería la pasión, quería la acción. Y a esto se replica que la pasión de Cristo estaba sometida a una operación doble: a la acción de los judíos, en cuanto que era aflictiva, y así, no era querida por Dios, como tampoco la acción; y a la operación de la voluntad de Cristo, en cuanto que era meritoria, y, así, era agradable a Dios; de ahí que esté escrito en el verso: “la acción desagradó, la pasión fue grata”. Pues, frecuentemente, la voluntad y la razón dividen lo que la naturaleza une.

“El apóstol Pedro, cuando no quería que esto sucediese, fue llamado Satanás por el mismo que fue muerto”. Esta frase está tomada de *Mateo*, 16; y es llamado Satanás, esto es, adversario, porque con su buena voluntad y por su piedad se oponía a la buena voluntad de Cristo.

Epílogo

Parece que la obra está ordenada de manera inapropiada, puesto que según el Filósofo (*Phys*., I, texto 2), nos es natural ir de lo posterior a lo anterior, y, así, proceder de las criaturas al Creador.

Pero a esta dificultad se responde que este procedimiento es válido en las cosas conocidas con el conocimiento natural, que toma su principio en los sentidos. Pero en las cosas que conocemos mediante la fe, nuestro conocimiento se basa en la misma verdad primera. Por lo tanto, es preciso que, partiendo de la verdad primera que es Dios, procedamos hacia las cosas que derivan de Él, a semejanza del conocimiento que los santos tendrán en el Verbo, en el que conocerán plenamente tanto al Verbo, como a las cosas. Que de este conocimiento nos haga partícipes el propio Verbo, Hijo de Dios, que ha iniciado este conocimiento en nosotros mediante la fe. Y para Él es el honor y la gloria a través de los infinitos siglos de los siglos. Así sea.